UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 06695554 3

W.J. Brownlow
2.12

Dr. WILLIAM KLASSEN
4257 ETON STREET
BURNABY, B. C. V5C 1K2

John M. Kelly Library

Donated by
William Klassen
and
Dona Harvey

The University of
St. Michael's College
Toronto, Ontario

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE TORONTO
LIBRARY

Kommentar

zum

Neuen Testament

unter Mitwirkung von

Prof. D. **Ph. Bachmann** in Erlangen, † Prof. D. Dr. **P. Ewald** in Erlangen, Landessuperintendent Lic. **K. Horn** in Neustrelitz, Prof. D. **E. Riggenbach** in Basel, Prof. D. **G. Wohlenberg** in Erlangen

herausgegeben

von

D. Dr. **Theodor Zahn.**

Band XIV:

Der Brief an die Hebräer

ausgelegt von

Eduard Riggenbach

Leipzig.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
1913.

Der

Brief an die Hebräer

ausgelegt

von

D. Eduard Riggenbach
a. o. Professor der Theologie in Basel.

Leipzig.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
1913.

Alle Rechte vorbehalten.

Vorrede.

Meinen Kommentar zum Hebräerbrief möchte ich nicht ohne ein kurzes Geleitwort ausgehen lassen. Zu meinem Bedauern hat das Erscheinen des Werkes viel länger auf sich warten lassen, als ursprünglich beabsichtigt war. Umfangreiche historische und philologische Vorarbeiten haben sich als notwendig erwiesen. Auch ist mir die im Mangel des Augenlichts begründete Hemmung recht empfindlich zum Bewußtsein gekommen. Ohnehin stellt der Hebräerbrief den Exegeten vor Probleme, deren Schwierigkeit bei jeder neuen Durcharbeitung nur noch spürbarer wird. In der Sammlung des Materials für die Auslegung habe ich des Guten vielleicht zu viel getan. Wer dafür kein Interesse hat, kann sich aber durch Ignorierung der Anmerkungen leicht helfen. Die Textvarianten habe ich in ziemlich großem Umfang dargeboten, weil zur Zeit keine einzige Ausgabe des N. T. mit annähernd vollständigem Apparat existiert. Die philologischen Belege sind neben der griechischen Bibel so weit als möglich der jüdisch-hellenistischen Literatur entnommen. Philo habe ich nach der Ausgabe von Cohn-Wendland, Josephus nach Niese citiert, daneben aber auch die ältere Zählung beigegeben. Bei Philo verweisen die in Klammern beigefügten Ziffern auf die Kapitel der Richterschen Ausgabe. Die Titel von Zeitschriften und Sammelwerken sind meist mit den in Haucks Realencyklopädie verwendeten Abkürzungen angeführt. Dem Herrn Herausgeber und dem Herrn Verleger sage ich auch an dieser Stelle meinen herzlichsten Dank für die freundliche Rücksicht, die sie mir stets haben zuteil werden lassen. Nicht minder danke ich den jungen Freunden, die mir in hingebender und selbstverleugnender Treue Auge und Hand bei der Arbeit zur Verfügung gestellt haben. Es sind dies die Herren Pastor W. Nell, Lic. S. Gengnagel, cand. H. Wilhelmi und cand. R. Heuser. Der letztere hat auch zusammen mit meiner Frau die Korrektur der Druckbogen besorgt.

Basel, den 15. Februar 1913.

Der Verfasser.

Digitized by the Internet Archive
in 2009 with funding from
Ontario Council of University Libraries

http://www.archive.org/details/derbriefdiehebr00rigg

Einleitung.

§ 1. Der Hebräerbrief in der alten Kirche. Bei der Spärlichkeit der Angaben, welche der Hb in direkten Aussagen oder beiläufigen Andeutungen über seine Entstehungsverhältnisse macht, ist es angemessen, zuerst in der patristischen Literatur den Spuren seiner Verbreitung und Schätzung wie den Traditionen über Verfasser und Leserkreis nachzugehen. Freilich kann hier nicht mehr als eine kurze Skizze der Überlieferungsgeschichte geboten werden [1]). Der Hb gehört zu den am frühesten bezeugten Büchern des NT, wenn er auch bis nach der Mitte des 2. Jahrhunderts nirgends ausdrücklich angeführt, sondern nur gelegentlich verwertet wird. Besonders deutlich ist seine Benützung in der ältesten Literatur der abendländischen Kirche. In dem Schreiben, welches Clemens 96 im Auftrag der römischen Gemeinde nach Korinth richtete, wird der Hb so reichlich ausgebeutet, daß über die Abhängigkeit des Clem. vom Hb kein Zweifel bestehen kann [2]). Weniger handgreiflich, aber im ganzen doch unverkennbar ist die Bezugnahme auf den Hb im Hirten des Hermas, bei Justin und in dem Brief des Valentinianers Ptolemaeus an Flora [3]). Bei Theodot, dem Geldwechsler, bilden Aussagen des Hb sogar schon den Ausgangspunkt seiner christologischen Spekulationen [4]). Im Orient lassen sich in der frühesten Zeit die Spuren der Benützung nicht mit gleicher Sicherheit nachweisen, immerhin fehlt es an solchen nicht [5]).

---

[1]) Cf die ausführliche Darstellung bei Bleek, Der Brief an die Hebräer I S. 31 ff. 82 ff.; Overbeck, Zur Geschichte des Kanons 1880 S. 1—70; Leipoldt, Geschichte des ntl Kanons I 1907, S. 219—232, besonders Th. Zahn, Einleitung in das NT II³ § 45, auch Geschichte des ntl Kanons I u. II an den im Folgenden citierten Stellen.

[2]) Cf 1 Clem. 36 mit Hb 1. 2; 1 Clem. 17 mit Hb 11, dazu Zahn GK I S. 963 f.

[3]) Cf Zahn, Der Hirt des Hermas 1868 S. 439—452; GK I S. 576—579; S. 745. 759.

[4]) Cf die Erklärung von Hb 7 unten S. 178 A 80; Zahn GK I S. 294 bis 297. Ob freilich Theodot, wie Zahn annimmt, den Hb dem Pl zugeschrieben hat, ist unsicher.

[5]) Cf die Charakterisierung Christi als Hoherpriester Ign. Philad. 9, 1; Polyk. ad Phil. 12, 2, dazu Zahn GK I S. 965, ferner die Anspielung auf

Ausdrücklich citiert wird der Hb seit dem Ende des 2. Jahrhunderts und zwar regelmäßig unter dem Titel *πρὸς Ἑβραίους*. Diese durch die ältesten Hss. und Verss. bezeugte Aufschrift begegnet schon bei Clemens von Alexandria und Tertullian, obwohl die beiden Kirchenlehrer in bezug auf die Autorschaft des Briefes verschiedenen Traditionen folgen. Die Einheitlichkeit der Überlieferung in diesem Punkt wäre leicht verständlich, wenn die Aufschrift dem Briefe schon von dessen Vf beigegeben worden wäre. Allein davon kann keine Rede sein. Die augenfällige Übereinstimmung mit den Aufschriften der paulinischen Briefe *πρὸς Ῥωμαίους* usw. macht es soviel wie gewiß, daß jener Titel dem Briefe vorgesetzt wurde, als man denselben der Sammlung der Paulusbriefe beifügte. Mit ihnen wird der Hb in Beziehung zu dem werdenden NT der Kirche getreten sein. In welchem Sinne der Sammler dem Briefe den Titel *πρὸς Ἑβραίους* vorangestellt hat, ist nicht ohne weiteres sicher. Die Analogie mit den Paulinen legt die Vermutung nahe, es solle damit die Christenheit eines Ortes oder einer Provinz bezeichnet sein. Aber die Behauptung, daß *Ἑβραῖοι* je Name der Juden oder Judenchristen einer bestimmten Landschaft, etwa Palästinas, gewesen sei, ist schlechterdings nicht zu erweisen. *Ἑβραῖοι* heißen entweder die aramäisch redenden Juden und Judenchristen im Unterschied von den *Ἑλληνισταί*, den Juden und Judenchristen griechischer Zunge, oder aber die Juden bzw. Judenchristen im Gegensatz zu den Heiden und Heidenchristen [6]). Zur Charakterisierung der Adressaten nach ihrer Sprache kann die Aufschrift *πρὸς Ἑβραίους* an der Spitze eines griechisch geschriebenen Briefs schwerlich gedient haben. Demnach bleibt nichts anders übrig, als daß sie die zweifellos christlichen Leser als geborene Juden hat kennzeichnen wollen. So gemeint gibt sie keine Kunde über den Wohnort der Leser. Wahrscheinlich beruht sie gar nicht auf Überlieferung, sondern reproduziert nur den Eindruck, welchen der Sammler der ntl Briefe aus dem Inhalt des Schreibens über die religiös-nationale Herkunft der Leser erhalten hatte. Freilich ist damit nicht gesagt, daß die Aufschrift späterhin so verstanden wurde, wie sie ursprünglich gemeint war. Clemens Alex. (bei Euseb. h. e. VI 14, 2) entnahm dem Titel *πρὸς Ἑβραίους*, daß der Brief für

Hb 5, 12—14 in dem Brief des Pinytus von Knossus an Dionysius von Korinth bei Euseb. hist. eccl. IV 23, 8. Fraglich ist die Bezugnahme auf Hb 1, 14 bei Athenagoras supplic. 10, ebenso die Anspielung auf verschiedene Stellen des Hb bei Theophil. ad Autolycum (Zahn GK I S. 299 A 2).

[6]) In nationalem Sinn zur Bezeichnung des Juden steht *Ἑβραῖος* z. B. 2 Mkk 7, 31; 11, 13; 15, 37; 4 Mkk 4, 11; 5, 2. 4; 8, 2; 9, 6. 18; 17, 9, dagegen in sprachgeschichtlichem Sinn zur Benennung des aramäisch Redenden z. B. AG 6, 1; Jos. c. Ap. I 167 (22). Cf die umfassenden Belege bei Zahn Einl. II³ § 45 A 4 S. 121 f.

hebräisch redende Judenchristen bestimmt gewesen sei. Unter dieser Voraussetzung lag es am nächsten, die Adressaten in Palästina zu suchen. Aber auch wenn man πρὸς Ἑβραίους richtig auf die Judenchristen im allgemeinen deutete, konnte sich die Vermutung der palästinensischen Adresse leicht einstellen, da Judenchristen nirgends sonst so ausschließlich und in so kompakter Masse beisammen saßen wie in Palästina. Es wird also ebenfalls bloß eine Schlußfolgerung aus der Aufschrift sein, wenn Pantaenus, Ephräm, Chrysostomus, Theodoret u. a. den Brief als ein an die Judenchristen des hl. Landes gerichtetes Schreiben betrachten.

Auch zu einer Konjektur über den Vf scheint die Aufschrift des Hb und seine Angliederung an die paulinischen Briefe den Anlaß gegeben zu haben. Die Tradition der alexandrinischen Kirche hat, soweit wir sie zurückverfolgen können, den Apostel Paulus als Autor genannt [7]). Bereits Pantaenus geht von der paulinischen Herkunft des Briefes als von einem sicheren Datum aus. Das auffallende Fehlen eines Verfassernamens an der Spitze erklärt er sich auf seine Weise: Paulus habe seinen Namen verschwiegen, weil Jesus selbst als Apostel des Allmächtigen zu den Hebräern gesandt worden sei, er dagegen als Apostel der Heiden mit seinem Schreiben an die Hebräer ein Übriges getan habe. Clem. gibt eine andere Erklärung für das Fehlen der Autorbezeichnung: Pl habe wegen der bei den Hebräern gegen ihn vorhandenen Vorurteile seinen Namen weggelassen. Die augenfällige stilistische Verschiedenheit des Hb von den Briefen des Heidenapostels sucht Clem. mit der Überlieferung von der paulinischen Herkunft durch die Annahme auszugleichen, Pl habe den Hebräern hebräisch geschrieben und Lukas habe den Brief ins Griechische übersetzt, wie die Übereinstimmung der Sprachfarbe mit der AG erkennen lasse. Origenes tritt ebenfalls für die Überlieferung von der Abfassung des Hb durch Pl ein. Die Übersetzungshypothese des Clem. erwähnt er dagegen nicht, sondern stellt für die auch von ihm stark empfundene Stildifferenz des Hb gegenüber den Paulusbriefen eine neue Erklärung auf: Pl habe nur die Gedanken geliefert, die Komposition und die Stilisierung des Briefes sei das Werk eines Unbekannten. Von der Überlieferung würden Clemens Romanus und Lukas hierfür genannt. Wenn aber eine Gemeinde den Brief für (unmittelbar) paulinisch halte, so solle sie auch bei dieser (kritisch angesehen nicht ganz richtigen) Meinung in gutem Rufe stehen. Die letzte Äußerung erweckt den Eindruck, die alexandrinische Kirche habe mit ihrer Ansicht von der paul. Herkunft des Hb ziemlich allein gestanden. Doch wenn der große Gegner des Orig. Methodius von Olympos den Brief mit nicht geringerer Zuversicht

[7]) Cf Eus. h. e. VI 14, 1—4; 25, 11—14, dazu Zahn GK I S. 283—288.

als jener als paulinisch behandelt [8]), wenn ferner die griechische und die syrische Kirche des 4. Jahrhunderts fast durchweg derselben Ansicht huldigen sogar ohne die Restriktionen eines Clem. und Orig., so fragt man sich, ob der Einfluß des Letzteren genügt hat, um diese Wirkung zu erzielen, oder ob nicht vielmehr die paulinische Herkunft des Briefes auch außerhalb Alexandrias im 3. Jahrhundert bereits da und dort herrschende Anschauung geworden war. In Alexandria und Syrien war man von der Autorschaft des Pl so fest überzeugt, daß der Hb in der Sammlung der Paulinen seine Stellung unmittelbar hinter den Hauptbriefen erhielt [9]). Kritische Bedenken einzelner Arianer vermochten die dauernde Anerkennung des Hb als eines Paulusbriefes nicht zu verhindern.

Im Abendland ist der paulinische Ursprung des Hb während des 2. und 3. Jahrhunderts konsequent abgelehnt worden. Euseb (h. e. III 3, 5; VI 20, 3) bezeugt das von der römischen Kirche wiederholt und erwähnt, daß Gaius von Rom nur 13 Paulusbriefe zähle. Der Kanon Muratori schweigt vom Hb [10]). Bei Cyprian findet sich kein Citat aus ihm. Irenaeus und Hippolyt verraten zwar mannigfach Bekanntschaft mit dem Briefe, seine Abfassung durch Pl bestreiten dagegen beide ausdrücklich [11]). Es läßt sich also auch in dieser Periode im Abendland eine hohe Schätzung des Briefes beobachten, die mit der entschlossenen Ablehnung seiner paulinischen Autorschaft in eigentümlichem Kontrast steht, zumal der Hb im Occident gar kein oder höchstens ein ganz lockeres Verhältnis zum NT gehabt zu haben scheint. Viel verständlicher als bei anonymer Überlieferung des Briefes wäre der häufige Gebrauch desselben, wenn man ihn als ein dem apostolischen Zeitalter angehöriges und von einem anerkannten Lehrer jener Zeit verfaßtes Schriftstück meinte ansehen zu dürfen.

In der Tat taucht im Abendland eine Tradition über den

[8]) Cf N. Bonwetsch, Die Theologie des Methodius v. Olympos (Abhandl. der Göttinger Gesellsch. der Wiss., phil.-hist. Klasse N. F. 7, 1 1903) S. 142.

[9]) Über die Stellung des Hb im Kanon der syrischen Kirche cf Zahn GK I S. 379. 385f.; W. Bauer, Der Apostolos der Syrer 1903, S. 24—30.

[10]) Die Annahme, unter der l. 63ff. erwähnten *epistula ad Alexandrinos* sei der Hb zu verstehen, hat gegen sich, daß dieser nicht *sub nomine Pauli* erdichtet ist und zwar *ad haeresem Marcionis*, wie der Fragmentist von dem Alexandrinerbrief behauptet. (Cf Hesse, Das Muratorische Fragment 1873 S. 202—212; Zahn GK II S. 85f.) Man müßte also annehmen, der Fragmentist habe gewußt, daß der Hb anderwärts für paulinisch gelte und habe gedankenlos auch auf dessen Inhalt übertragen, was er über den Laodicenerbrief meinte aussagen zu können. Aber auch dann noch würde es Schwierigkeit machen, daß der Hb hier unter einem ganz anderen Titel auftauchte als unter dem allein bezeugten *ad Hebraeos*.

[11]) Cf Zahn GK I S. 296—298; Bonwetsch, Studien zu den Kommentaren Hippolyts zum Buch Daniel u. Hohenliede (Texte u. Unters. Bd. 16 Heft 2) 1897 S. 25.

Vf des Hb auf, die nicht auf einen ganz engen Bezirk beschränkt gewesen sein kann. Tertullian citiert in seiner c. 220 verfaßten Schrift de pudicitia 20 die Stelle Hb 6, 4—8 mit den Worten: *Volo tamen ex redundantia alicuius etiam comitis apostolorum testimonium superducere . . . . Extat enim et Barnabae titulus ad Hebraeos, a deo satis auctorati viri . . . . Et utique receptior apud ecclesias epistola Barnabae illo apocrypho Pastore moechorum.* Wenn Tert. das Zeugnis des Hb als eine Art von Anhang dem vorher geführten Schriftbeweis hinzufügt, so hat er den Hb nicht als Bestandteil seines NT gekannt. Dennoch schreibt er ihm kirchliche Geltung zu, wenn er behauptet, derselbe erfreue sich in den Kirchen verbreiteterer Anerkennung als der Hirte des Hermas. Man wird aus den Worten Tert.'s zunächst den Schluß ziehen, in einzelnen Kirchen habe der Hb unter dem Titel *Barnabae epistula ad Hebraeos* einen Bestandteil des NT gebildet. Zahn [12]) vermutet, es sei das in den montanistischen Gemeinden Kleinasiens der Fall gewesen. Indes, dagegen spricht daß Tert. nicht erst als Montanist vom Hb Gebrauch gemacht hat. Schon in seiner zwischen 198 und 203 verfaßten Schrift de oratione c. 26 verwendet er ihn, allerdings ohne ihn ausdrücklich zu citieren. Bei seinem anerkannt weiten Gesichtskreis konnte er leicht davon Kenntnis haben, daß der Hb in den Kirchen des Morgenlandes, Alexandrias und wohl auch Kleinasiens, zum NT gehörte, und dazu stimmt, daß er ihn unter dem Titel *ad Hebraeos* citiert gerade wie Clem. Alex. Im Morgenland hat man freilich den Brief nicht dem Barn., sondern dem Pl zugeschrieben und als Bestandteil der Sammlung paulinischer Briefe gekannt. Die Barnabastradition, denn um eine solche, nicht um eine persönliche Vermutung Tert.'s handelt es sich, muß also Tert. anderswoher erhalten haben und zwar am ehesten aus Rom. Dort kannte und schätzte man den Hb, was mit der Zurückführung desselben auf Barn., den Gefährten der Apostel, in vollem Einklang stände, aber man betrachtete ihn nicht als kanonisch. Dieselbe Stellung nimmt Tert. zu dem Briefe ein, indes da es ihm paßt, Hb 6, 4—8 gegen die Bußlehre des Hermas ins Feld zu führen, erinnert er immerhin daran, daß der in seinem äußeren Buchtitel *ad Hebraeos* überschriebene Brief, welchen er selbst als Werk des Barn. kennt, in weiteren Kreisen der Kirche kanonisches Ansehen genießt als der Hirte des Hermas. Mit dieser Auffassung der Angabe Tert.'s wird man vielleicht am ehesten der Tatsache gerecht, daß Tert. nicht der einzige Abendländer ist, bei dem die Barnabastradition begegnet. In den von Batiffol unter dem Titel „Tractatus Origenis de libris ss. scripturarum" Paris 1900 publizierten Predigten in

[12]) GK I S. 293 f.; cf überhaupt S. 290 ff.

lateinischer Sprache findet sich tract. 10 S. 108 hinter einem ausdrücklich auf Pl zurückgeführten Citat aus Rm 12, 1 eine Verweisung auf Hb 13, 15 mit den Worten: *Sed et sanctissimus Barnabas: Per ipsum offerimus, inquit, Deo laudis hostiam labiorum confitentium nomini eius.* Die Kontroverse über den Verfasser der Tractatus hat zu dem Resultat geführt, daß Gregor von Eliberis († nach 392) mit hoher Wahrscheinlichkeit als Urheber dieser Predigten gelten kann[13]). Daß Gregor bei seiner Verwertung von Hb 13, 15 von Tert. abhängig sei, wird niemand behaupten; die Beurteilung des Hb ist jedoch ganz dieselbe wie bei dem großen Afrikaner. Barn. wird ohne alle Bedenken als Vf des Hb vorausgesetzt, der Brief selbst aber nur zur Ergänzung des vorher durch ein Citat aus Pl geführten Schriftbeweises gebraucht[14]). Wenn somit der Hb am Ende des 4. Jahrhunderts in Spanien wie am Anfang des 3. Jahrhunderts in Nordafrika einzelnen Kirchenschriftstellern als ein Werk des Barn. bekannt war, so ist Rom der wahrscheinlichste Ausgangspunkt dieser Tradition. Ob Filastrius von Brescia haer. 89 (verfaßt spätestens 391) noch gleichzeitige Schriftsteller im Auge hat, wenn er versichert: *Sunt alii, qui epistolam Pauli ad Hebraeos non adserunt esse ipsius, sed dicunt aut Barnabe esse apostoli aut Clementis* etc., läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden. Dagegen kramt Hieronymus mit seinen bezüglichen Notizen (vir. illustr. 5; ep. 129, 3 ad Dardan.) nur antiquarische Gelehrsamkeit aus und dies noch verkehrt genug. Mehr Gewicht hätte, daß in 2 Katalogen ntl Bücher bzw. Autoren Barn. als Vf einer Schrift des NT erwähnt wird, falls sich nur deren abendländischer Ursprung feststellen ließe und zu erweisen wäre, daß mit der Schrift des Barn. wirklich der Hb, nicht das in der alexandrinischen Kirche unter dem Namen des Barn. verbreitete Lehrschreiben gemeint sei[15]). Doch wie es sich auch mit diesen

---

[13]) Cf Morin, Revue d'histoire et de littérature relig. V. 1900 S. 145 bis 161; A. Wilmart, Les tractatus sur le Cantique attribués à Grégoire d'Elvire im Bulletin de littérature ecclésiastique Paris Lecoffre 1906 No. 8. 9. S. 233—299.

[14]) Sonst begegnen in den Tractatus nur unsichere Anspielungen an den Hb cf tract. 4 S. 37, wo die Bezugnahme auf Hb 7, 1—10 möglich ist, dagegen liegt tract. 19 S. 200f. wohl nur eine Kombination von Sach 3, 1 mit Ps 110, 4 vor. In den übrigen wahrscheinlich für Gregor von Eliberis in Anspruch zu nehmenden Schriften wird der Hb nirgends citiert, so in (Phoebadius), de fide orthodoxa contra Arianos (Migne S. L. XX S. 31—50) und in den tractatus de epitalamio (Bibliotheca Anecdotorum ed. G. Heine pars 1 1848, S. 132—166).

[15]) Mehr Unsicherheit als Aufklärung bringt ein merkwürdiges Verzeichnis der Bücher des NT, welches De Bruyne in der Revue Bénédictine 1906 S. 82ff. aus einem Cod. Ambros. des 11. Jahrhunderts veröffentlicht hat. Der erste Teil desselben lautet: *Canones novi testamenti primus Petrus scripsit, secundus Jacobus, tertius Matheus, quartus Judas, quintus*

unsicheren Zeugnissen verhalten mag, unter allen Umständen steht fest, daß der Hb im 3. und 4. Jahrhundert in verschiedenen abend-

---

Paulus, sextus Barnabas, septimus Lucas, octavus Marcus, nonus Johannes. Deutlich ist, daß der Vf dieses Kataloges nicht sowohl die Bücher des NT aufzählen als die chronologische Folge, in welcher die Autoren des NT geschrieben haben, fixieren will. Dabei fällt auf, daß hier Barn. als Verfasser einer ntl Schrift genannt wird. De Bruyne schließt aus dem Umstand, daß der sogenannte Barnabasbrief im Abendland keine Beziehungen zum NT gehabt hat, im Zusammenhalt mit der Stellung, welche Barn. in dem Verzeichnis zwischen Pl und dem Paulusschüler Lukas einnimmt, Barn. müsse als Vf des Hb erwähnt sein. Diese Folgerung wäre gerechtfertigt, wenn von vornherein feststände, daß das Verzeichnis abendländischer Provenienz und nicht etwa Übersetzung und Bearbeitung einer griech. Vorlage sei. Das Eigentümlichste ist die Ordnung der Evv Mt Lc Mc Jo. Sie findet sich so bei Ambrosiaster in den quaest. ad NT ser. 2, 2 (C. S. E. L Bd 50 app. IV S. 130f.), aber dort mit der ausdrücklichen Bemerkung: *evangelium ordinatione colligitur magis quam tempore.* Dagegen vertritt Clem. Alex. nach Eus. h. e. VI 14, 5—7 und, soviel wir wissen, nur er die Meinung, die Evv. seien in der durch das Verzeichnis angegebenen Folge entstanden. Legt das den Gedanken nahe, der Katalog gehe irgendwie auf Clem. zurück, so macht doch wieder stutzig, daß Petrus als erster unter den Verfassern des NT genannt wird. In der Reihe der kathol. Briefe nimmt 1 Pt zwar nicht ausschließlich, aber vorwiegend in abendländischen Verzeichnissen die erste Stelle ein, und Rufin expos. symb. 36 ordnet die kathol. Briefe gerade so, wie in dem obigen Verzeichnis deren Autoren aufeinander folgen. Das führt indes nicht auf eine richtige Spur, denn abgesehen davon, daß Rufin bei seiner Anordnung von einer griech. Vorlage abhängig sein kann, stimmt seine Zusammenordnung der ntl Bücher sonst durchaus nicht mit der des obigen Verzeichnisses; insbesondere schreibt er den Hb nicht dem Barn., sondern dem Pl zu. In bezug auf die Verfasser der kathol. Briefe befindet sich aber auch das Verzeichnis scheinbar in einem Selbstwiderspruch. Während es nämlich in seinem ersten Teil Pt als ersten, Jk als zweiten Autor anführt, wirft es in seinem zweiten Teil die Frage auf: *Quare primus Jacobus in ordine epistularum ponitur cum primus Petrus in ordine canonis scripsit?* Der Vf des Verzeichnisses hat demnach in seiner Sammlung kathol. Briefe den Jk an erster Stelle vorgefunden und fragt sich, wie das damit übereinstimme, daß doch Pt zuerst geschrieben habe. Seine Antwort berührt uns hier nicht, zumal sie in verderbtem Text überliefert ist. Wenn er aber den Jk in seinem NT an der Spitze der kathol. Briefe gefunden hat, so kennt er diese Briefe in derselben Ordnung, wie sie mit den meisten Orientalen und der Vulg. wahrscheinlich auch Clem. in den Hypotyposen (cf Zahn GK I S. 322 A 1) gestellt hatte. Nur der Platz, den Barn. einnimmt, ist ein anderer, und eben das kann zu der Vermutung führen, der Vf des Verzeichnisses denke an den Autor des Hb, nicht an den des sogenannten Barnabasbriefes. Allein das Verzeichnis will ja die chronologische Folge nachweisen, in welcher die ntl Schriftsteller ihre Schriften haben ausgehen lassen, und da kann Barn. nicht die letzte Stelle einnehmen wie in den Hypotyp. des Clem. Nach der Überlieferung der alten Kirche konnte niemand anders als Jo den Reigen der ntl Autoren schließen, wogegen Barn. sehr passend seine Stelle zwischen Pl und Lc angewiesen erhielt. Es spricht also alles dafür, daß wir hier eine Tradition vor uns haben, die in letzter Linie auf Clem. Alex. zurückreicht, dessen Hypotyp. bekanntlich auf Cassiodors Veranlassung ins Lateinische übersetzt worden sind. Verhält es sich so, dann kann mit Barn. nur der Vf des Barnabasbriefes ge-

ländischen Provinzen als Brief des Barn. überliefert war. Daneben war er auch als anonyme Schrift im Umlauf, aber Kirchenlehrer wie Iren. und Hippol. mögen doch die Barnabastradition gekannt haben, wenn das auch nicht zu beweisen ist. Ein Autorname, der nicht in der Grußüberschrift stand, sondern nur nebenher überliefert wurde, vielleicht nicht einmal durch den äußeren Buchtitel, entbehrte einer gesicherten Stellung in der Tradition. Aus den Tatsachen der Kanon- und Überlieferungsgeschichte läßt sich weder für noch wider die Autorschaft des Barn. ein entscheidendes Argument gewinnen. Nur der Brief selbst kann darüber Aufschluß geben, ob die in gewissen Kreisen des Abendlandes überlieferte Kunde über den Vf bloß auf Vermutung beruht oder eine richtige Erinnerung erhalten hat.

Die Anerkennung des Hb als eines Paulusbriefes vollzog sich im Abendland nur sehr allmählich. In Nordafrika zählt um 360 der Canon Mommsenianus 13 Paulinen und erwähnt den Hb gar nicht, ebensowenig citiert ihn Optatus von Mileve (370—385). Der sogenannte Ambrosiaster erklärt in seinem Kommentar zu Pl (370 bis 375) nur 13 Briefe, schließt also den Hb aus, obwohl er ihn kennt und gelegentlich verwertet[16]). In den lateinischen Kapitelverzeichnissen und Prologen zu den paulinischen Briefen ist der Hb ursprünglich nicht berücksichtigt, sondern erst später nachgetragen worden[17]). Selbst ein Ambrosius († 397), der ihn reichlich gebraucht, citiert ihn meistens anonym und nur selten als

---

meint sein. Anders läge die Sache, wenn das Verzeichnis im Abendland entstanden wäre. Die feste Stellung, welche Jk darin einnimmt, würde nicht gestatten, seine Abfassung in eine frühere Zeit als in das Ende des 4. Jahrhunderts zu verlegen. Dann bliebe natürlich die Möglichkeit, daß bei Barn. an den Autor des Hb gedacht sei, aber mehr als eine Möglichkeit wäre das nicht. Um das Ende des 4. Jahrhunderts war auch schon die lat. Version des Barnabasbriefes vorhanden, die wahrscheinlich von dem gleichen Übersetzer herstammt wie die des Jk. So bliebe vollkommen Raum für die Möglichkeit, daß die überlieferten Verfasser dieser beiden Briefe irgendwo im Abendland miteinander einem Verzeichnis ntl Schriftsteller eingereiht worden wären. — Ganz ähnlich verhält es sich mit dem Catalogus Claromontanus. Zeit und Ort seiner Entstehung sind noch immer umstritten. Gehört er ins Morgenland, wie Zahn GK II S. 157—172 annimmt, so ist unter der von ihm erwähnten *epistula Barnabae* soviel wie sicher der sogenannte Barnabasbrief zu verstehen. Hat man ihn dagegen mit Jülicher, Einl. in das NT[5], S 486f. als ein abendländisches Dokument zu betrachten, so beweist auch hier die Einreihung des Jk, daß der Katalog nicht vor dem Ende des 4. Jahrhunderts hergestellt sein kann. Dann stehen wir wieder vor der Frage, wer mit Barn. gemeint ist, wenn auch hier die Zahl von 850 Stichen entschieden zugunsten des Autor ad Hebraeos spräche.

[16]) Cf A. Souter, A study of Ambrosiaster. Cambridge 1905, S. 171—173.

[17]) Cf meine bezüglichen Ausführungen N. Jahrb. f. deutsche Theol. 1892 S. 548 Anm.; 1894 S. 360ff.; De Bruyne in der Revue Bénédictine 1907 S. 7; P. Corssen in der Z. f. ntl Wiss. 1909 S. 39f.

Werk des Apostels [18]). Dagegen scheint es bereits ein Zeichen veränderter Stimmung zu sein, daß der Hb spätestens um die Mitte des 4. Jahrhunderts, vielleicht aber schon früher der altlateinischen Übersetzung der Paulusbriefe beigefügt wurde. Zu dem Umschwung hat der Einfluß des Morgenlandes wohl das meiste beigetragen. Der Aufenthalt eines Athanasius, Marcell von Ancyra u. a. im Abendland wie umgekehrt eines Hilarius von Poitiers, Lucifer von Calaris u. a. im Morgenland war für die Angleichung des occidentalischen Kanons an den orientalischen von nicht geringer Bedeutung. In der Tat sind es lauter Schriftsteller, die mit griechischer Theologie und Literatur vertraut sind, wie Hilarius († c. 367), Lucifer († c. 370), Faustinus von Rom († nach 380), Filastrius von Brescia († vor 397), die Spanier Priscillian († 385) und Pacian († c. 390), die den Hb zuerst als Werk des Pl anführen und gebrauchen. Hieronymus, mit den abendländischen Bedenken wohl vertraut, tritt seinerseits doch entschieden für die paulinische Herkunft des Briefes ein, während Augustin ihn zwar bis zum Jahr 406 unbedenklich als Brief des Pl citiert, dagegen seit 409 nie mehr einen Autornamen nennt [19]). Um so mehr fällt auf, daß in Nordafrika gerade in der späteren Periode Augustins die paulinische Herkunft des Briefes feierlich sanktioniert worden ist. Während noch auf den Koncilien zu Hippo 393 und Karthago 397 *epistulae Pauli Apostoli XIII, eiusdem ad Hebreos una* gezählt wurden, führt der Kanon des Koncils von Karthago 419 vierzehn Paulusbriefe auf und verwischt damit die früher noch festgehaltene Unterscheidung gänzlich. Das Decretum Gelasianum, das nach von Dobschütz' Untersuchungen [20]) nicht mehr als Kanonverzeichnis einer römischen Synode von 382 angesehen werden darf, bestätigt im 6. Jahrhundert die vollzogene Einreihung des Hb unter die Paulinen.

§ 2. Literarischer Charakter und Sprache des Hb. Soweit die kirchliche Überlieferung zurückreicht, wird der Hb als ein wirklicher Brief aufgefaßt. Schon die Überschrift *πρὸς Ἑβραίους*, die ihn äußerlich den Paulusbriefen koordiniert,

---

[18]) Die älteren Ausgaben der abendländischen Kirchenväter geben keinen sicheren Aufschluß darüber, mit welchen Citationsformeln der Hb jeweilen von den betreffenden Schriftstellern angeführt worden ist. Die Herausgeber haben sehr oft ein *Paulus* oder *apostolus* eingefügt, wo die Hss. gar keine Autorbezeichnung haben. In den bisher erschienenen Bänden der Werke des Ambros. im Wiener C. S. E. L. wird nur zweimal eine Stelle des Hb mit *apostolus* angeführt (de Cain et Ab. II 2, 7 Bd. XXXII[1] S. 383 und de patr. 4, 16 Bd. XXXII[2] S. 133), niemals mit *Paulus*.

[19]) Cf Rottmanner, S. Augustin sur l'auteur de l'épître aux Hébreux in der Revue Bénédictine 1901, S. 257—261.

[20]) E. v. Dobschütz, Das Decretum Gelasianum. Texte u. Unters. Bd. 38, Heft 4 1912, besonders S. 340f.

zeugt hiervon, nicht minder die gelegentlichen Äußerungen der Kirchenlehrer. Immerhin haben sich schon Pantaenus und Clem. Alex. Gedanken darüber gemacht, wie sich der auffällige Mangel einer Selbstbezeichnung des Vf zu Anfang des Schriftstücks erkläre, und an eben diesem Punkte hat die Anschauung neuerer Forscher eingesetzt, wonach der Hb überhaupt kein Brief, sondern eine Abhandlung ist[21]). Er wäre dann ein von jeher zur Veröffentlichung bestimmtes literarisches Kunstprodukt ohne abgegrenzten Leserkreis und nicht das Schreiben eines christlichen Lehrers, den die Sorge um eine Gemeinde und die Rücksicht auf ihre besonderen Verhältnisse und Bedürfnisse veranlaßte, ihr einen Mahn- und Trostbrief zu senden. Die Eigenart des Schriftstücks begünstigt in mancher Hinsicht diese Auffassung. Die Persönlichkeit des Vf und ihr Verhältnis zu den Lesern tritt bis zum Schlusse ganz zurück, so daß die wenigen persönlichen Bemerkungen am Ende (13, 18—24) mit dem Fehlen einer Selbsteinführung am Anfang in um so befremdlicherem Kontrast stehen. Auch die sorgsame Gliederung der Gedanken, die kunstvolle Abrundung der Sätze und die bis auf Wortwahl und Wortstellung genau bemessene, Rhythmus und Assonanz reichlich verwendende Stilisierung des Ganzen erinnern eher an ein sorgfältig ausgefeiltes Literaturwerk als an einen durch den Drang der Umstände und die Not des Augenblicks veranlaßten Herzenserguß. Dennoch kann man den Charakter des Schriftstücks nicht gründlicher verkennen, als wenn man es zu einer Abhandlung stempelt. Es gibt sich selbst als einen *λόγος τῆς παρακλήσεως* 13, 22, und dem entspricht der Inhalt durchaus. Nicht nur nimmt die Ermahnung einen sehr beträchtlichen Raum in dem Schriftstück ein (2, 1—4; 3, 1f.; 3, 6—4, 2; 4, 11—16; 5, 11—6, 12; 10, 19—39; 12, 1—13, 25), sie bildet sogar jeweilen die Spitze der theoretischen Ausführungen, so daß diese ohne sie ihrer Bedeutung völlig beraubt wären. Überdies tritt an einzelnen Stellen die Bezugnahme auf einen ganz bestimmten, individuell gearteten Leserkreis unabweisbar hervor. Der Vorwurf geistiger Stumpfheit und Rückständigkeit, welche ein Zurückgehen auf das Abc des christlichen Glau-

[21]) Reuß, Die Gesch. der heil. Schriften NT's[6] 1887 § 135 nennt den Hb „die erste systematische Abhandlung christlicher Theologie". Deißmann, Bibelstudien I 1895 S. 242f.; Licht vom Osten[2] 1909 S. 177 betrachtet den Hb als typische „Epistel", als „das erste historisch ermittelbare Dokument christlicher Kunstliteratur". Wrede, Das literarische Rätsel des Hb 1906 kommt zu dem Resultat: 1. „Der Hb ist überhaupt kein wirklicher, an ein begrenztes Publikum gerichteter Brief." 2. „Durch seinen Schluß will sich der Hb jedoch als einen Brief des Pl geben und zwar als einen Gefangenschaftsbrief." Wrede hat damit einen zuerst von de Wette, Lehrbuch der histor. krit. Einl. in die Bibel A u. NT's II 1826, S. 294 ausgesprochenen, aber später fallen gelassenen Gedanken wieder aufgenommen.

bens erheische (5, 11—6, 3), wäre einem unbestimmten Leserkreis gegenüber ebenso unangebracht wie die Erinnerung an frühere und gegenwärtige Liebestätigkeit der Leser (6, 10) und die Anerkennung opferfreudiger Standhaftigkeit in einer Verfolgung vergangener Tage (10, 32—34). Überhaupt läßt der hohe Ernst und das sittliche Pathos, womit der Vf die Leser vor drohendem Abfalle warnt, die Annahme nicht aufkommen, das Schriftstück wende sich an ein beliebiges Publikum, dessen persönliche Lage der Schriftsteller im einzelnen nicht kennt.

Viel eher ließe sich der Hb als eine zuerst mündlich gehaltene oder auch bloß niedergeschriebene und an eine oder mehrere Gemeinden versandte Predigt begreifen [22]). Sein praktischer Zweck, seine rednerische Form und das Zurücktreten des Briefcharakters ließen sich dann wohl verstehen. Auch nennt der Vf selbst sein Werk einen *λόγος* (13, 22), bedient sich da, wo er von seinen eigenen Äußerungen in dem Schriftstücke spricht, fast ausschließlich der Termini des Redens, nicht des Schreibens (2, 5; 5, 11; 6, 1; 8, 1; 9, 5), und wo er an die Notwendigkeit der Beschränkung erinnert, verweist er auf die Kürze der Zeit, nicht auf den geringen Umfang des zur Verfügung stehenden Raumes (11, 32). Allein in dem gleichen Zusammenhang, in dem er das fertige Schriftstück als ermahnende Ansprache bezeichnet, kennzeichnet er es zugleich mit den Worten *διὰ βραχέων ἐπέστειλα ὑμῖν* als einen Brief (13, 22), und die Verwendung der Verba *λέγειν*, *λαλεῖν* usw. für schriftstellerische Äußerung hat anderwärts vollkommene Parallelen [23]). Bei Persönlichkeiten, die von Berufs wegen viel zu reden haben, ergeben sich solche Wendungen beim Schreiben sehr natürlich. Was aber den Gedanken, der Hb sei eine an eine auswärtige Gemeinde gesandte Predigt, vollkommen ausschließt, ist wiederum die Bezugnahme auf die konkreten Verhältnisse der Empfänger. Es läßt sich unmöglich voraussetzen, daß Äußerungen wie 5, 11 bis 14; 6, 10; 10, 32—34 ebensowohl an die Hörer der mündlichen Rede wie an die anderwärts wohnenden Leser gerichtet worden sind. Man kann der Hypothese auch nicht durch die An-

[22]) Nach dem Vorgang von Berger (Götting. Theol. Bibl. Tl. III St. 3 S. 449—459, mir nur aus Bleek I S. 24 A 40 bekannt) haben neuerdings Burggaller und Perdelwitz Z ntl W 1908 S. 110—131; 1910 S. 59—78. 105—123 diese Ansicht vertreten.

[23]) Auch im Rm werden die Äußerungen des Briefstellers durchweg als Worte eines Redenden bezeichnet (3, 5; 4, 9; 6, 19; 7, 1; 9, 1; 10, 19; 11, 1. 11. 13; 12, 3; 15, 8) mit einziger Ausnahme von 15, 15 im Rückblick auf den vollendeten Brief. Daß sich der Schreiber nicht anders als *ὁ γράψας τὴν ἐπιστολήν* nennen konnte (16, 22), ist selbstverständlich. Die rein dialektische Formel *τί ἐροῦμεν* (3, 5; 4, 1; 6, 1; 7, 7; 8, 31; 9, 14. 30) fällt außer Betracht. — Zu Hb 11, 32 cf Philo III somn. II 63 (9): *ἐπιλείψει με ἡ ἡμέρα τὰς διαφθορὰς τοῦ ἀνθρωπείου βίου διεξιόντα*; I sacr. Ab. et Cain. 27 (= merc. meretr. 3); leg. ad. Caj. (41).

nahme aufhelfen, der von seiner Gemeinde getrennte Vf (13, 19) wolle durch Zusendung einer Predigt auf sie einwirken. Handelte es sich um eine früher in ihrer Mitte gehaltene Rede, so könnte ein einführendes Wort nicht fehlen; hätte man aber an eine eigens zu diesem Zweck geschriebene Homilie zu denken, so wäre diese in Wahrheit doch wieder ein Brief. Der Versuch, im Hb sämtliche Teile einer Rede nachzuweisen, läßt sich nicht durchführen[24]). Besonders lehrreich ist die Vergleichung des 2. Clem., falls dieser wirklich eine an verschiedene Gemeinden geschickte Predigt ist[25]). Die im Hb allenthalben hervortretende Bezugnahme auf die eigenartige Situation der Leser fehlt hier gänzlich. Der Prediger beschränkt sich auf allgemeine Ermahnungen, die jedes lokalen Kolorits entbehren, und wo er seine eigene Persönlichkeit hereinzieht (2 Clem. 18, 2; 19, 1), ist von einer direkten Beziehung zu den Hörern seines Wortes nichts zu merken. Der sogen. 2 Clem. bestätigt somit durch seinen Kontrast gegenüber dem Hb nur die Wahrnehmung, daß dieser nicht eine Homilie, sondern ein Brief ist.

Fraglich bleibt nur, wie sich der Mangel der üblichen Aufschrift erklärt, und ob ihr Fehlen auch den Briefschluß 13, 22 bis 25 verdächtig macht. Die Vermutung, der Brief sei bei seiner Aufnahme in den Kanon um 160—170, um als Paulusbrief gelten zu können, seiner ursprünglichen Aufschrift beraubt und mit dem Schlusse 13, 22—25 versehen worden, oder der Vf habe seiner Abhandlung, um ihr größeren Eingang zu sichern, im Verlaufe des Schreibens immer mehr den Charakter eines paulinischen Briefes gegeben[26]), ist von vornherein ganz unwahrscheinlich. Wer sich nicht scheute, dem Hb wider besseres Wissen den Stempel eines Paulusbriefes aufzudrücken, hätte sich nicht damit begnügt, am Schlusse einige Personalangaben beizufügen, die auf den paulinischen Kreis führen konnten. Er hätte, wie der Vf des apokryphen Laodiconerbriefs oder des 3. Korintherbriefs dem Schreiben einen Briefkopf mit dem Namen des Pl, der Bezeichnung der Adressaten und dem gewöhnlichen Segenswunsche bei-

[24]) von Soden, Handkommentar III[3] S. 11 behauptet, der Aufbau des Hb entspreche ganz den Gesetzen der antiken Rhetorik z. B. nach der Formulierung Lollians (Walz, Rhet. Graec. VII, 1 1833, S. 33): *ἔργον ῥήτορος, ὥς φησι Θεοδέκτης, προοιμιάσασθαι πρὸς εὔνοιαν, διηγήσασθαι πρὸς πιθανότητα, πιστώσασθαι πρὸς πειθώ, ἐπιλογίσασθαι πρὸς ὀργὴν ἢ ἔλεον.* Man braucht indes nur die ausführliche Darstellung zu lesen, welche Cicero partit. orat. 8—17 von diesen 4 Teilen der Rede gibt, um davon überführt zu werden, daß sich der Hb nur mit äußerstem Zwang in dieses Schema pressen läßt.

[25]) Cf Wehofer, Unters. z. altchristl. Epistolographie S W A phil.-hist. Cl. Bd. 143 1901, S. 102—113.

[26]) Die erste Meinung vertritt Overbeck a. a. O., die zweite Wrede a. a. O. Cf die Auslegung von 13, 22 S. 451.

gegeben. Man macht sich auch nicht immer genügend klar, welche Schwierigkeiten der Annahme einer Beseitigung der ursprünglichen Aufschrift entgegenstehen. Wäre die Tilgung erst erfolgt, als bereits Abschriften des Briefes im Umlauf waren, so hätte der Eingang nicht mehr spurlos aus der Überlieferung verschwinden können. Dazu ist die Verbreitung, welche der Hb schon im 2. Jahrhundert in der Kirche gefunden hat, viel zu groß gewesen. An einen zufälligen Verlust der Aufschrift infolge Defekts der Rolle läßt sich auch nicht denken, da der fragmentarische Anfang des Briefes sonst nicht eine so wohlabgerundete und völlig intakte Periode wie 1, 1—4 aufgewiesen hätte. Eben diese Periode macht es aber fraglich, ob dem überlieferten Anfang je etwas vorausgegangen ist. Die Vermutung, der Vf habe seinen eigenen Namen und den der Adressaten absichtlich verschwiegen, um beide Teile vor Anfeindungen zu schützen, wäre nur in Erwägung zu ziehen, wenn der Brief aus einer Zeit ernster Christenverfolgung stammte, was ja keineswegs der Fall ist. Es genügt auch nicht zur Erklärung des Tatbestandes, daß der Überbringer des Briefes den Adressaten mündlich darüber Auskunft erteilen konnte, von wem der Brief verfaßt sei. Das verhielt sich in anderen Fällen ja ebenso und hat doch nicht zur Weglassung des Briefkopfes Veranlassung gegeben. Selbst wenn der Vf beabsichtigte, seinem Schreiben mehr den Charakter einer Abhandlung zu geben, würde man ungern irgendwelche Selbsteinführung vermissen. Geradezu unentbehrlich ist aber eine solche bei einem eigentlichen Briefe. Nicht beantwortet wird die Frage durch den Hinweis auf 1. Jo oder den sogenannten Barnabasbrief, gar nicht zu reden von dem apokryphen Brief Jeremiae, bei denen ebenfalls jede Aufschrift fehlt. Das Rätsel ist hier geradeso einer Lösung bedürftig wie beim Hb. Dagegen mag es immerhin zur Orientierung dienen, daß bei zahlreichen Briefen, die uns aus dem Altertum überliefert sind, die Aufschrift ganz fehlt oder auf eine ganz kurze Form reduciert ist, welche bloß die Namen des Verfassers und des Adressaten nennt[27]). Man darf daraus nicht schließen, die betreffenden Schriftstücke hätten von jeher eines Briefkopfes entbehrt. Sie haben ursprünglich gewiß einen solchen besessen. Er wird aber sehr kurz gewesen und daher bei der Publikation weggelassen worden sein. Ebenso dürfte es sich bei dem Hb verhalten[28]).

[27]) Belege dafür finden sich in großer Anzahl bei Hercher, Epistolographi graeci Paris 1873. Seit der byzantinischen Epoche kommen gelegentlich Briefe ohne Aufschrift vor cf Gerhard, Unters. z. Gesch. d. griech. Briefes I Anfangsformel Heidelb. 1903 S. 37.

[28]) Klostermann, Zur Theorie der bibl. Weiss u. z. Charakt. des Hb 1889 S. 46 setzt bereits eine zu umfangreiche Aufschrift voraus, wenn er sie hypothetisch folgendermaßen rekonstruiert: „N. N. den und den Christen

Nicht erst bei seiner Angliederung an die Paulusbriefe, sondern gleich bei seiner ersten Vervielfältigung wird der Name des Vf und der Adressaten als für den erbaulichen Zweck der Abschrift ganz belanglos beiseite gelassen worden sein. Solange das Original noch vorhanden war, mochte sich gleichwohl die Kunde von dem Autor noch erhalten. Später mußte sie notwendig verschwinden. Der Titel *πρὸς Ἑβραίους* ist ein Beweis dafür, daß der, welcher den Brief den Paulinen anfügte, keine Kenntnis von der ursprünglichen Aufschrift mehr besaß. Die Beseitigung des Briefkopfs ist demnach ohne Zweifel mit Absicht erfolgt, aber nicht mit der Tendenz, den Namen des Briefstellers zu verbergen, sondern in harmloser, wenn auch übel angebrachter Gleichgültigkeit gegen scheinbar wertlose Formalien.

Daß der Brief von Hause aus griechisch geschrieben ist, kann keinem Zweifel unterliegen. Die Hypothese des Clem. Alex., er sei ursprünglich hebräisch abgefaßt und erst nachträglich ins Griechische übersetzt worden, ist wie bei dem gelehrten Alexandriner so auch bei denen, die seiner Vermutung gefolgt sind, ein bloßer Rückschluß aus der angeblichen Bestimmung des Hb für palästinensische Christen [29]). Der Sprachcharakter des Briefes schließt eine derartige Annahme gänzlich aus. Von seiner sorgfältigen Stilisierung ist bereits die Rede gewesen. Zwar wird der Versuch von Blaß, die Rhythmen der asianischen Kunstprosa in dem Briefe nachzuweisen, schwerlich als geglückt gelten dürfen [30]). Aber der Satzbau ist nicht bloß in der Eingangsperiode, sondern durchweg im Briefe so echt griechisch, wie es bei einer Übersetzung aus dem Semitischen undenkbar wäre. Der Brief ist nicht bloß griechisch geschrieben, sondern griechisch gedacht. Mit Recht

---

in der und der Stadt: ich danke meinem Gotte für die Treue eurer Teilnahme gegen mich und euer Andenken an unseren früheren Verkehr; ich bitte euch aber dringend, auch in meiner Abwesenheit und nur um so mehr an dem Worte festzuhalten, das unser gemeinsames Gut ist, und an die Verantwortung zu denken, die es uns auferlegt! Denn nachdem Gott vor alters so und so geredet usw."

[29]) Neben der Aufschrift ist für Clem. auch der Wunsch maßgebend gewesen, die Stildifferenz des Hb gegenüber den Paulinen zu erklären. Seine Hypothese ist von Späteren teils bloß referierend wie von Ephr. u. a., teils zustimmend wie von Hieron. (vir. illustr. 5), Thdrt u. a. wiederholt worden. In neuerer Zeit suchten J. D. Michaelis und Biesenthal in ihren Kommentaren zum Hb durch den Nachweis von Übersetzungsfehlern der Hypothese eine gesicherte Basis zu geben, cf z. B. zu 7, 27 unten S. 210 A 79.

[30]) Cf F. Blass, Stud. u. Krit. 1902 S. 420—461, Grammatik des ntl Griechisch[2] 1902 S. 304f.; (Barnabas) Brief an die Hebräer, Text mit Angabe der Rhythmen. Halle 1903; Die Rhythmen der asianischen und römischen Kunstprosa. Leipzig 1905 S. 30. 41f. 78—91 — dazu die Kontroverse zwischen H. Jordan, Theol. Literaturblatt 1905 S. 481—487; Stud. u. Krit. 1906 S. 634—642 und Blass, Stud. u. Krit. 1907 S. 127—137.

hat schon Calvin zum Beweise hierfür auf die Verwendung von διαθήκη in 9, 15—18 hingewiesen. Auch Wortspiele wie 5, 8; 10, 29. 34; 11, 27; 13, 14, Alliterationen und Ähnliches sind zu erwähnen. Dazu kommt, daß der Brief durchweg die griechische Übersetzung des AT verwertet und zwar, wie § 5 gezeigt werden soll, auch in Fällen, wo der hebräische Text gar kein Äquivalent für die LXX darbietet oder einen wesentlich anderen Sinn ergibt als diese. Kein einziges Buch des NT hat so sehr das Gepräge eines griechischen Originals wie der Hb.

§ 3. Die Angaben des Briefs über den Leserkreis. Was im Briefe beiläufig über die Situation der Leser verlautet, genügt nicht, um sich ein anschauliches Bild von ihrer Lage zu machen. Immerhin lassen sich einige Grundzüge deutlich erkennen. Die Leser sind nicht selbst Ohrenzeugen der Predigt Jesu, haben jedoch das von diesen verkündigte Wort des Herrn in zuverlässiger Überlieferung empfangen (2, 3). Was ihre bereits im Leben und Sterben bewährten Führer ihnen als Anfangswort von Christus dargeboten haben (13, 7), bildet ein sicheres Fundament ihres Glaubens (6, 1). Sie haben auch gleich in der Erstlingszeit ihres Christenstandes Gelegenheit gehabt, die Kraft und Freudigkeit der gewonnenen Überzeugung zu beweisen. Eine Verfolgung ist über sie gegangen, die zwar nicht zu Martyrien geführt, wohl aber einzelnen Beschimpfung, Kerker und Güterkonfiskation gebracht und die ganze Gemeinde bedroht hat (10, 32—34). Auch regen Liebeseifer im Dienst gegen die Heiligen haben sie betätigt und hierin auch in der Gegenwart nicht nachgelassen (6, 10). In anderer Beziehung ist freilich ein bedenklicher Rückschlag eingetreten. Ihr geistiges Wahrnehmungsvermögen ist stumpf geworden, so daß sie von neuem der Unterweisung in den Anfangsgründen der christlichen Erkenntnis bedürften, obwohl sie nach der Dauer ihres Christenstandes längst gereift sein sollten (5, 11 bis 6, 3). Trägheit und Schlaffheit hat sich ihrer bemächtigt (6, 12; 12, 12). Des Glaubens sind sie müde und überdrüssig geworden. Sie müssen ermahnt werden, am Bekenntnis zu Christus festzuhalten, Hoffnung und Zuversicht zu bewahren und den freudigen Ruhm des christlichen Glaubens zu behaupten (3, 1. 6; 4, 14. 16; 6, 11. 18; 10, 22f. 35—39). Sie stehen in Gefahr, sich durch den Betrug der Sünde betören zu lassen, im Kampf gegen dieselbe zu ermatten (3, 13; 12, 1. 4) und das Vorrecht ihres Christenstandes um geringfügigen irdischen Genuß preiszugeben (12, 16). Nach Art der Zeitgenossen Mosis sind sie im Begriff, der an sie ergehenden Stimme Gottes Glauben und Gehorsam zu versagen, ihre Herzen zu verhärten und sich damit um die dem Volke Gottes verheißene Ruhe zu bringen (3, 7—4, 11; 2, 1—3; 12, 25). Wohl mag die Lage einzelner besonders be-

drohlich sein (3, 12f.; 4, 1. 11; 12, 13), wie es denn bei einigen bereits zum Brauch geworden ist, den gottesdienstlichen Versammlungen der Gemeinde den Rücken zu kehren (10, 25), aber diese einzelnen sind eine Gefahr für die ganze Gemeinde (12, 15) und können leicht die übrigen mit sich fortreißen. Schon ist es soweit gekommen, daß die Möglichkeit eines gänzlichen Bruchs mit der Vergangenheit in Sicht steht. Ihr Unglaube treibt sie zur Abkehr von dem lebendigen Gott und zu einer Verleugnung Christi, welche den Sohn Gottes mit Füßen tritt, das Blut des Testaments für unrein achtet, den Geist der Gnade schmäht und so zu einem Falle führt, der eine Erneuerung zur Buße nicht mehr zuläßt (6, 4—8; 10, 26—29).

Den äußeren Anlaß zu dem Niedergang des religiösen Lebens der Gemeinde hat die Erneuerung der früheren Verfolgung gegeben. Diese ist zwar nicht so heftig aufgetreten wie zur Zeit der Bekehrung der Leser. Wohl sind einzelne eingekerkert worden (13, 3), im großen und ganzen hat aber die Gemeinde vorläufig nur unter Beschimpfung und Schmach zu leiden (13, 13; 11, 25f.; 2, 11; 12, 2); sie empfindet aber das schon peinlich genug, auch muß sie weiterer Unbill von seiten ihrer Gegner gewärtig sein (12, 1—11). Die Verfolgung hätte indes nicht eine so lähmende Wirkung haben können, wenn sich nicht schon vorher eine verzagte Stimmung der Gemeinde bemächtigt hätte. Die Leser fühlen sich in den Erwartungen getäuscht, die sie auf den Anschluß an Christus gesetzt haben. Anstatt die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes in dem wiederkommenden Christus zu erleben, sehen sie sich auf das Glauben und Warten angewiesen. Mißmutig vergleichen sie das, was sie durch Christus erlangt haben, mit den Gütern, die der AB seinen Bekennern bot. Sie besitzen keine Garantien für das Heil wie einst die Israeliten. Eine sinnenfällige Offenbarung Gottes wie die am Sinai ist ihnen nicht zuteil geworden (12, 18f.). Sie haben keine sichtbare Metropole (13, 14), besitzen kein Priestertum und keine Opfer (7, 1—10, 18). Das läßt sie daran zweifeln, ob Jesus wirklich imstande ist, die Heilsvollendung herbeizuführen und ihnen die Erfüllung der göttlichen Verheißungen zu vermitteln. Sie vermissen an ihm den Glanz und die Herrlichkeit der himmlischen Boten, durch deren Dienst ihnen das Gesetz zuteil wurde (2, 2). Sie stoßen sich an der Schwachheit seines Fleisches (5, 7f.) und an seinem Todesgeschick. Seine Entrückung in die Unsichtbarkeit ist ihnen unverständlich, und sie empfinden schmerzlich, daß seine zugesagte Wiederkunft und die mit ihr eintretende Heilsvollendung fortwährend ausbleibt (10, 37f.; 12, 26f.; cf 1, 6; 9, 28; 10, 25). Nicht bloß auf Punkte von untergeordneter Wichtigkeit bezieht sich mithin der Zweifel der Leser, er reicht bis ins Centrum und stellt mit der

Heilsbedeutung der Person Jesu den ganzen Inhalt des christlichen Glaubens und Hoffens in Frage.

Im Vorhergehenden ist zusammengestellt, was sich aus dem Brief über die geistige Situation der Leser erheben läßt. Damit ist schon Wesentliches gewonnen zur Entscheidung darüber, ob die Leser als Judenchristen oder Heidenchristen anzusehen sind. Bis um die Mitte des vorigen Jahrhunderts ist die schon in dem Titel *πρὸς Ἑβραίους* zum Ausdruck gebrachte Anschauung, die Leser seien als geborene Juden zu betrachten, in der Kirche allein herrschend gewesen. Gegenwärtig gilt sie jedoch immer mehr für einen alten Irrtum [31]). Die Gründe, welche zu Gunsten der Annahme geltend gemacht werden, der Brief sei für eine heidenchristliche oder für eine aus Juden und Heiden gemischte, über den religiösen Gegensatz der urchristlichen Zeit längst hinausgewachsene Gemeinde bestimmt, sind vorwiegend negativer Art. Man betont, es ergebe sich aus 4, 14—10, 18 nicht, daß der Opferkult zur Zeit der Abfassung des Briefes noch bestanden habe, und die Absicht des Vf gehe nicht dahin, vor Beteiligung an jüdischem Opferdienst zu warnen. Daß die Leser in Gefahr ständen, in ein gesetzeseifriges Judentum zurückzufallen und den christlichen Gottesdienst wieder mit dem jüdischen zu vertauschen, sei nirgends im Brief zu lesen. Das alles mag im wesentlichen durchaus richtig sein, aber damit ist noch nicht der geringste Anhaltspunkt für die behauptete heidenchristliche Adresse des Briefes gegeben; es gilt vielmehr nur den Zweck des Briefes richtig zu formulieren (cf § 4). Was von positiven Gründen zu Gunsten der Bestimmung des Hb für Heidenchristen namhaft gemacht wird, ist überaus dürftig. Der drohende Abfall vom lebendigen Gott (3, 12) wäre nur dann ein Symptom des Zurücksinkens in früheres Heidentum, wenn ihm die Hinkehr zu den toten Götzen als Korrelat entspräche. Ebenso ließe sich der Aufzählung der zu erneuter Grundlegung im Christentum dienlichen Stücke (6, 1 f.) ein Gegengrund gegen jüdische Herkunft der Leser nur entnehmen, wenn es des Vf's Absicht wäre, hier die Unterscheidungslehren zwischen Christentum und Nichtchristentum namhaft zu machen. Beides ist aber, wie die Exegese zeigen wird, durchaus nicht der Fall. Umgekehrt ergibt es an sich noch keinen Beweis für jüdischen Ursprung der Leser, daß der Vf die Empfänger der atl Offenbarung „die Väter" nennt (1, 1) und die Heilswirkung des Todes Christi für den

[31]) Cf Epistolam vulgo ad Hebraeos iuscriptam non ad Hebraeos id est Christianos genere Judaeos, sed ad Christianos genere gentiles et quidem ad Ephesios datam esse demonstrare conatur E. M. Roeth, Francof. 1836; v. Soden, Jahrb. f. protest. Theol. 1884, S. 435 ff.; 627 ff., auch im Handkommentar. Die späteren Vertreter dieser Ansicht haben keine neuen Argumente beigebracht.

„Samen Abrahams“ (2, 16) oder das „Volk Gottes“ (2, 17; 13, 12) bestimmt sein läßt. Es ließe sich ja denken, er betrachte gerade wie Pt (1 Pt 2, 9 f.) die Gemeinde Christi ohne weiteres als die Erbin der Vorrechte des israelitischen Volkes. Der Zusammenhang spricht jedoch nirgends für diese Auffassung, und wenn nach 9, 15 der Tod Christi dem Erlaß der unter dem ersten Testament vorgekommenen Übertretungen dienen und also scheinbar nur den Juden zugute kommen soll, während doch 2, 9; 9, 26—28 der Universalismus des Heilswerks Christi vorausgesetzt wird, so erklärt sich die beschränkte Zweckangabe ungezwungen nur daraus, daß der Vf an geborene Juden schreibt und daher keinen Anlaß hat, die Bestimmung des in Christus verwirklichten Heils für die Heiden ausdrücklich in Erinnerung zu bringen. Ganz unmöglich hätte er vollends an die Leser die Aufforderung richten können, das Lager Israels zu verlassen (13, 13), wenn diese dort nicht heimisch gewesen wären. Weit stärker noch als solche allerdings unzweideutigen Einzelaussagen fällt für die judenchristliche Adresse der Gesamtcharakter des Briefes ins Gewicht. Allenthalben ist die genaueste Bekanntschaft mit den Schriften des AT vorausgesetzt. Der Vf darf annehmen, die Leser seien nicht bloß mit den wichtigsten Persönlichkeiten und Ereignissen der atl Geschichte, sondern auch mit den gottesdienstlichen Einrichtungen und dem Ritual des atl Kultus bis ins Kleinste hinein vertraut. Daß Böcke und Kälber die am Versöhnungstag darzubringenden Opfertiere sind (9, 12), braucht er ihnen so wenig zu sagen, als er ihnen Aufschluß darüber geben muß, welche Bewandtnis es mit der Asche der roten Kuh hat. Scheint er ihnen 9, 2—5 die Einrichtung und die Geräte der Stiftshütte erst beschreiben zu müssen, so deutet er doch durch die beständige Setzung des Artikels an, daß er von lauter bekannten Dingen spricht, ja er redet bereits an einer viel früheren Stelle des Briefes (6, 19) von dem innerhalb des Vorhangs gelegenen Raum in der Meinung, von den Lesern ohne weiteres verstanden zu werden. Man vergleiche nur, wie breit und ausführlich in 1. Clem. und Barn. atl Vorstellungen behandelt werden, um den hier obwaltenden Unterschied zu empfinden. Die Bestimmung des Hb für Judenchristen zeigt sich ferner darin, daß das AT als unanfechtbare Autorität und sichere Grundlage der Beweisführung eingeschätzt wird. Bei den heidenchristlichen Gemeinden genoß es allerdings dasselbe Ansehen, aber nur so lange, als ihr christlicher Glaube unerschüttert blieb. Da sie erst durch das Evangelium mit dem AT bekannt geworden waren, so mußte dieses in ihren Augen seine Geltung sofort einbüßen, wenn der Glaube an Christus ins Schwanken kam. Anders bei geborenen Juden. Ihnen war das AT Autorität, schon ehe sie zu Christus in Beziehung traten. So brauchte es seine Bedeutung für sie

nicht zu verlieren, wenn sie im Begriff standen, an Christus irre zu werden. Im Gegenteil mußte gerade dann das AT für sie vergleichsweise noch höheren Wert erhalten, ja es bildete dann die einzige Instanz, bei der man einsetzen konnte, wenn man sie für den Glauben an Christus zurückgewinnen wollte. Auch die Art der Beweisführung ist nur Judenchristen gegenüber verständlich. In der Auseinandersetzung mit Heidenchristen und selbst mit Heiden ließ sich gewiß ebenfalls der Schriftbeweis verwenden. Die Apologeten haben sogar den römischen Kaisern gegenüber reichlich davon Gebrauch gemacht. Aber wie anders ist die Art, in welcher z. B. ein Justin apol. I 31—53 die Schrift verwertet, als dies der Hb tut! Dort ist es der Weissagungsbeweis, welcher den übernatürlichen Charakter und die Wahrheit der christlichen Religion erhärten soll, hier der Nachweis, daß das, was der AB mit seinen Institutionen angestrebt, aber nur unvollkommen verwirklicht habe, in Christus zu vollkommener Durchführung gelangt sei. Nur geborenen Juden konnte weiter die Fleischesschwachheit Jesu, sein Todesleiden und seine Entrückung in die jenseitige Welt einen derartigen Anstoß geben, wie es der Hb bei seinen Lesern voraussetzt. Jesu tatsächliche Erscheinung stand in zu schroffem Gegensatz zu dem glänzenden Bilde, das sich das Judentum von der Person des Messias gemacht hatte. Das Ärgernis schwand nur, wenn gezeigt werden konnte, daß Jesu irdische Niedrigkeit und jetzige Unsichtbarkeit nicht im Widerspruch stehen mit seinem Beruf, der Bringer und Vollender des Heils zu sein, sondern dadurch gefordert sind. Zu diesem Nachweis dient dem Vf die Opferidee. Auf Heidenchristen hätte der Gedanke, daß Jesus der wahre Hohepriester und das wahre Opfer zugleich sei, keinen Eindruck gemacht. Ihnen wären die Vorstellungen, mit denen der Vf operiert, unverständlich gewesen. Für Judenchristen sprach er damit das lösende Wort, das alle ihre Fragen und Zweifel zu beschwichtigen vermochte. Endlich läßt sich nur bei Voraussetzung judenchristlicher Adresse der Brief als eine Einheit erkennen. Für Heidenchristen hätten nur die paränetischen Abschnitte unmittelbare Bedeutung gehabt, die didaktischen, welche den Beweis für die Erhabenheit des Christentums auf einem geborene Heiden recht fremd anmutenden Gebiet führten, mußten als wenig überzeugende, den Zusammenhang durchbrechende Einschaltungen empfunden werden. Unter Voraussetzung heidenchristlicher Leser hat Wrede (a. a. O. S. 22. 15. 19) mit vollem Recht darüber geklagt, daß zwischen den theoretischen und praktischen Bestandteilen des Briefes kein Zusammenhang bestehe, das Schreiben halb Abhandlung, halb Brief sei. In Wirklichkeit hat er damit nur an der von ihm geteilten Voraussetzung über die Bestimmung des Briefes Kritik geübt. Die judenchristliche Adresse

des Briefes ist nicht ein alter Irrtum, sondern eine neuerlich verkannte Wahrheit, zu der man durchaus zurückkehren muß, wenn man nicht auf ein geschichtliches Verständnis des Briefes verzichten will.

§ 4. Zweck und Inhalt des Briefes. Aus der Lage der Leser ergibt sich unmittelbar der Zweck des Briefes. Der Vf nennt sein Schreiben ein Mahnwort (13, 22) und spricht damit unmißverständlich aus, daß er eine praktische Tendenz verfolgt. Er will die Leser in der Zuversicht zu Christus als dem Bringer und Vollender des Heils befestigen, sie dadurch vor dem drohenden Abfall bewahren und zu freudigem Glauben und getroster Hoffnung zurückführen. Häufig hat man den Zweck des Briefes dahin bestimmt, der Vf wolle die Leser von dem Rückfall ins Judentum abhalten. In der Tat mußten Judenchristen, die am Glauben an Christus irre wurden, in das Judentum zurücksinken. Von einer Neigung der Leser, sich heidnischem Polytheismus oder bewußtem Atheismus zuzuwenden, findet sich im Briefe nicht die geringste Spur. Dagegen scheinen einige Stellen eine gewisse Gebundenheit der Leser an jüdische Satzungen und Institutionen zu verraten (7, 11. 18. 28; 8, 13; 10, 1—18; 13, 9. 13), jedenfalls ist das AT unerschütterte Autorität für sie. Dennoch warnt der Brief nicht vor dem Rückfall in gesetzliches Judentum, sondern vor dem ἀποστῆναι ἀπὸ θεοῦ ζῶντος (3, 12). Die Gefahr des Abfalls erwächst den Lesern nicht aus einer zu hohen Schätzung der atl Religion und deren Einrichtungen oder aus zu großer Anhänglichkeit an überlieferte Kultgebräuche und Sitten, vielmehr aus der Ermattung ihres Glaubens und der Besorgnis, sich in ihrer auf Christus gerichteten Erwartung getäuscht zu finden. Derartige Stimmungen machen sie aber nicht zu Eifern für das Gesetz und zu Fanatikern des Judentums, sondern drohen, mit dem Glauben an Christus gleichzeitig ihre Gemeinschaft mit Gott zu zerstören. Mag die Lossagung von Christus auch dahin führen, daß sie auf atl Kultgebräuche wieder mehr Gewicht legen und den Zusammenhang mit ihrer Nation stärker betonen, schon um nicht dem Haß und der Verfolgung ihrer Volksgenossen anheimzufallen (13, 13), so sind sie doch im Begriff, den Zusammenhang mit Gott ganz zu verlieren und in einen Zustand völliger Glaubens- und Hoffnungslosigkeit zu versinken. Dies zu verhüten und dagegen bei den Lesern von neuem glaubensvolle Zuversicht zu Christus und damit wirklichen Glauben an Gott hervorzurufen, ist die allenthalben erkennbare Absicht des Briefschreibers. Einen grundsätzlichen Verzicht auf Beteiligung an jüdischen Kulthandlungen fordert er nicht. Er behauptet z. B. nirgends, die Darbringung von Opfern sei für einen Christen an sich unerlaubt. Nur wenn die Festhaltung jüdischer Gebräuche in einen Konflikt mit dem Glauben

an Christus versetzt und zur Preisgabe des Bekenntnisses zu Christus nötigt, verlangt er die Lösung vom Judentum. In diesem Fall sollen die Leser nicht zögern, den Bruch zu vollziehen. Alles, was der Brief über die Überlegenheit des NB über den AB ausführt, ist darauf berechnet, sie diesen Schritt mit gutem Gewissen und freudiger Zuversicht tun zu lassen. Die Polemik gegen das Judentum tritt aber beinahe ganz zurück hinter dem Bestreben, die Leser in der Verbindung mit Christus zu erhalten und zu befestigen. Diesem einen Hauptzweck dient der ganze Inhalt des Briefes.

Bei der Entfaltung seiner Gedanken zeigt sich der Vf durchaus von der Absicht geleitet, die Anstöße zu heben, welche bei den Lesern den Zweifel an der abschließenden Bedeutung der Person Jesu hervorgerufen haben. Wenn es den Lesern befremdlich erscheint, daß Jesus wie die Mittler der atl Offenbarung der Gemeinde nur das Wort gebracht habe statt der Tat der Heilsvollendung, so weist er darauf hin, daß in der Person Jesu Gott nicht durch einen beliebigen Boten, sondern durch den über Propheten und Engel weit erhabenen Sohn geredet hat. Wohl hat dieser vorübergehend an dem Fleisch, der Versuchbarkeit und dem Todesleiden der Menschen Anteil gehabt und erscheint so tief unter die Engel erniedrigt, aber das alles war durch seinen Beruf, der Erlöser von Sünde und Tod zu sein, gefordert und steht also nicht im Widerspruch mit seiner Bestimmung, die Heilsvollendung herbeizuführen, ist vielmehr Voraussetzung dafür. Das Wort dieses höchsten Gottesboten hat demnach abschließende Bedeutung und stellt vor die endgültige Entscheidung zwischen Glauben und Unglauben (1, 1—4, 13). Wenn ferner die Leser sich in den Tod und die Unsichtbarkeit Jesu nicht finden können, veranschaulicht der Vf ihnen den Lebensausgang des Herrn durch die Vergleichung mit dem Hohenpriester des AB. Nur dadurch, daß Jesus sich selbst im Tode aufgeopfert hat und nachher in das Allerheiligste des Himmels eingegangen ist, hat er der Hohepriester werden können, der die Gemeinde von der Sünde befreit und für immer vor Gottes Angesicht vertritt. Im Himmel ist er aber zugleich zu der ihm gebührenden Anteilnahme an Gottes ewiger Weltherrschaft gelangt (4, 14—10, 18). Somit dürfen die Leser sich nicht verwundern, wenn sie noch glauben müssen. Das Himmlische ist als Unsichtbares und Zukünftiges Gegenstand des Glaubens. Um seiner teilhaftig zu werden, müssen sie unter Druck und Anfechtung geduldig ausharren (10, 19—12, 29). Ist der Inhalt des Briefes hiermit zu der Situation der Leser in die richtige Beziehung gebracht, so dienen die lehrhaften Abschnitte ganz ebenso dem Zweck des Schreibens wie die ermahnenden. In dieser Einheitlichkeit und Geschlossenheit des Gedankengangs liegt der innere Beweis für die Richtigkeit der angegebenen Zweckbestimmung.

Im einzelnen gliedert sich der Brief folgendermaßen:

I. Die einzigartige Erhabenheit der Person des ntl Offenbarungsträgers und die bedrohlichen Folgen des Unglaubens gegenüber seinem Worte 1, 1—4, 13.

1. Der Sohn Gottes in seiner schlechthinigen Überlegenheit über die atl Gottesboten 1, 1—2, 4.
   - A. Als Sohn besitzt Jesus ein einzigartiges Verhältnis zu Gott und zur Welt, das ihm einen unvergleichlichen Vorrang vor den Propheten des AB und den Engeln verleiht 1, 1—4.
   - B. Die Erhabenheit des Sohnes über die Engel wird bestätigt durch die Aussagen der Schrift über seinen Namen und seine Stellung. Die Engel sind der Wandelbarkeit unterworfen und mit untergeordneten Dienstleistungen betraut; der mit göttlicher Würde bekleidete Sohn besitzt unveränderliches Wesen und unvergängliche Herrschaft 1, 5—14.
   - C. Hieran schließt sich die Mahnung zur entsprechenden Schätzung des durch den Herrn geredeten und der Gemeinde mannigfach beglaubigten Wortes unter Erinnerung an die Folgen seiner Mißachtung 2, 1—4.
2. Der Sohn in seiner Erniedrigung unter die Engel 2, 5—18.
   - A. Die Heilsvollendung ist nicht den Engeln, sondern den Menschen zugedacht, aber erst an einem Menschen, nämlich an Jesus, und nicht anders als auf dem Wege des Todesleidens verwirklicht 2, 5—9.
   - B. Die Anteilnahme des Sohnes an Natur, Versuchung und Leidensgeschick der Menschen war das Gott geziemende Mittel, Jesus zum vollkommenen Hohenpriester und damit zum Erlöser von Schuld, Versuchung und Todesgeschick für die Gemeinde zu machen. Seine Erniedrigung in menschliche Schwachheit und Todverfallenheit ist also Voraussetzung seines Berufes 2, 10—18.
3. Der Sohn in seiner Erhabenheit über Moses 3, 1—6. Die aus 2, 5—18 sich ergebende Mahnung zum Festhalten an Jesus 3, 1 f. geht sofort über in eine Vergleichung zwischen Jesus, dem Herrn des Hauses Gottes, und Moses, dem dem Hause zugehörigen Knechte 3, 3—6.
4. Warnung, die in Aussicht stehende Gottesruhe nicht zu verscherzen nach Art der Zeitgenossen Mosis 3, 7—4, 13. Die 3, 6^{b} wieder aufgenommene Parä-

nese wird 3, 7—4, 13 selbständig ausgeführt und zwar in Form einer Meditation über Ps 95, 7—11.

A. Aus dem vorangestellten Text wird zunächst die drohende Gefahr der Situation erläutert 3, 7—19, indem
   a. aus dem Psalmwort die Warnung vor Selbstverhärtung durch Unglauben als Hauptmahnung herausgehoben 3, 7—14 und
   b. diese Anwendung exegetisch gerechtfertigt wird 3, 15—19.

B. Sodann erinnert der Vf an die in dem Psalmwort enthaltene Verheißung des Anteils an der Ruhe Gottes 4, 1—10.
   a. Um diese Verheißung bringt sich, wer nicht glaubt 4, 1f.
   b. Die Verheißung selbst ist aber fest begründet 4, 3—10; denn
      α. die Ruhe Gottes ist von der Schöpfung her den Menschen zugänglich 4, 3—5;
      β. nachdem die Wüstengeneration sie verscherzt, hat Gott sie durch David von neuem dargeboten 4, 6—8, so daß sie
      γ. jetzt dem Volke Gottes in sicherer Aussicht steht 4, 9f.

C. So gilt es allen Fleiß anzuwenden, denn das göttliche Wort drängt zur Entscheidung 4, 11—13.

II. Das vollkommene Hohepriestertum Christi und die Pflicht ausharrenden Glaubens 4, 14—12, 29.

1. Jesus der rechte Hohepriester, der Grund unseres Vertrauens 4, 14—5, 10.

A. Als der in den Himmel erhöhte und dennoch uns Menschen nahe Hohepriester ist Jesus der Gegenstand unseres Bekenntnisses und der Grund unserer Zuversicht zu Gott 4, 14—16.

B. Jesus besitzt ja die unentbehrlichen Erfordernisse jedes Hohenpriesters 5, 1—10, nämlich
   a. den Anteil an menschlicher Schwachheit 5, 1—3,
   b. die Berufung durch Gott 5, 4—10, wie sie sich vollzieht
      α. durch das Verheißungswort der Schrift 5, 5f.,
      β. durch die den Gehorsam Jesu krönende Vollendung seiner Person und seines Heilandsberufs 5, 7—10.

2. Unterbrechung der lehrhaften Erörterung durch Zurechtweisung und Ermunterung 5, 11—6, 20.

Im Begriff, das melchisedekische Hohepriestertum Christi im einzelnen zu entwickeln, fühlt sich der Vf durch die Stumpfheit der Leser daran gehindert und unterbricht daher die begonnene Erörterung durch Einschaltung einer Paränese.

A. Er muß den Lesern wegen ihres Zustandes ernstlich ins Gewissen reden 5, 11—6, 8.

a. Sie sind in ihrem Verständnis so stumpf geworden, daß sie trotz ihres langen Christenstandes einer erneuten Unterweisung in den Elementarwahrheiten des göttlichen Wortes zu bedürfen scheinen 5, 11—14; im Blick auf das Alter ihres Christenlebens will aber der Vf, unter Verzicht auf eine neue Grundlegung, in seiner Unterweisung zur Vollkommenheit fortschreiten 6, 1f.

b. Das wird er aber nur tun können, wenn sie nicht unter Mißachtung ihrer persönlichen Erfahrung von den Lebenskräften des Evangeliums durch eine entscheidende Lossagung von Christus die Möglichkeit zur Umkehr verscherzt haben und dem Fluch Gottes anheimgefallen sind 6, 3—8.

B. Nicht als ob der Vf sie schon verloren gäbe, vielmehr will er sie zum Beharren in Geduld und Glauben ermuntern 6, 9—20.

a. Was ihm Zuversicht gibt, ist ihr Liebesdienst in Vergangenheit und Gegenwart 6, 9f.

b. Sie sollen nur den gleichen Eifer in der Hoffnung betätigen als Nachahmer derer, die durch Glauben Erben des Verheißungsgutes geworden sind 6, 11f.

c. Ein Beispiel dieser Art ist Abraham, der, durch eine eidliche Zusage Gottes zum Glauben ermutigt, das Verheißungsgut erlangte 6, 13—15.

d. So haben denn die Erben der Verheißung an der eidlich bekräftigten Zusage Gottes eine starke Ermunterung zu jener Hoffnung, die in die innerste Wohnstätte Gottes dringt, in welche Jesus eingegangen ist als ewiger Hoherpriester nach der Ordnung Melchisedeks 6, 16—20.

3. Jesus der vollkommene Hohepriester auf ewig nach der Ordnung Melchisedeks 7, 1—28.

A. Zur Beleuchtung des melchisedekischen Hohepriestertums Christi charakterisiert der Vf zuerst die Person und das Priestertum Melchisedeks nach ihrer Eigenart 7, 1—10.

a. Nach den Aussagen der Schrift (Gen 14, 18—20) hat Melchisedek sowohl ein Königtum der Gerechtigkeit und des Friedens als ein nicht genealogisch vermitteltes, sondern persönliches und unvergängliches Priestertum 7, 1—3.

b. Demgemäß ist Melchisedek dem levitischen Priestertum weit überlegen, denn

α. während die levitischen Priester nur ihre Brüder bezehnten, hat Melchisedek den Abraham bezehntet und gesegnet 7, 4—7;

β. während sie dahinsterben, steht er in dauerndem Leben 7, 8;

γ. ja es ist sogar das levitische Priestergeschlecht in Abraham von ihm bezehntet worden 7, 9f.

B. Damit ist der Anknüpfungspunkt gewonnen für die Schilderung der Erhabenheit des Priestertums Christi nach der Ordnung Melchisedeks (Ps 110, 4) über die levitischen Priester 7, 11—25.

a. Zuerst erfolgt der Beweis für die Berechtigung des Priestertums der Verheißung und die Abrogation des Priestertums des Gesetzes 7, 11—17.
   α. Die Aufstellung eines neuen, auf einer ganz anderen Ordnung beruhenden Priestertums ist nur berechtigt, wenn das levitische die Vollendung nicht herbeiführt 7, 11 f.
   β. Das in Christus verwirklichte Priestertum der Verheißung entspricht nämlich nicht der aaronitischen Priesterordnung, da sein Träger nicht dem gesetzlich berechtigten Priesterstamm entsprossen ist 7, 13 f.
   γ. Es ist vielmehr auf eine ganz andere Ordnung gegründet, da es nicht auf einem die äußeren Verhältnisse regelnden Gesetz, sondern auf der persönlichen Eigenart seines Trägers beruht 7, 15—17.

b. So erweist sich das Priestertum Christi dem levitischen weit überlegen 7, 18—25.
   α. Für die Aufhebung der früheren Ordnung bringt es Ersatz durch die Verleihung einer besseren Hoffnung 7, 18 f.
   β. Die mit einem Eid erfolgte Bestellung Christi zum Priester macht ihn zum Bürgen einer bessern Gottesstiftung 7, 20—22.
   γ. Die Unvergänglichkeit seines Lebens und seines Priesterdienstes sichert der Gemeinde das volle Heil 7, 23—25.

C. Demnach ist Jesus der schlechterdings vollkommene Hohepriester, der in seiner Reinheit, himmlischen Erhabenheit und unvergänglichen Lebensdauer das Ideal des gesetzlichen Hohepriestertums und die Erfüllung des Priestertums der Verheißung darstellt 7, 26—28.

4. Jesus der Hohepriester im Himmel auf Grund seines abschließenden Selbstopfers 8, 1—10, 18.

A. Hauptsache ist dem Vf der Hohepriesterdienst Christi im Himmel 8, 1—6.

a. Vermöge seiner Erhebung zu der Stätte der vollkommenen Gottesgemeinschaft ist Christus priesterlicher Verwalter des wahren Heiligtums im Himmel 8, 1 f.
b. Denn zur Verrichtung des jedem Hohenpriesters zukommenden Opferdienstes wäre auf der Erde für ihn kein Raum, weil hier die dem abbildlichen Heiligtum dienenden Priester ihres Amtes walten 8, 3—5.
c. So aber hat er einen ungleich vorzüglicheren Dienst erhalten entsprechend der vorzüglicheren testamentarischen Stiftung, deren Mittler er ist 8, 6.

B. Eine solche war nötig, da die alte nicht zum Ziele führte. Das bezeugt das Weissagungswort der Schrift, indem es eine neue, auf vollkommene Sündenvergebung gegründete testamentarische Stiftung ankündigt und damit die alte abrogiert 8, 7—13.

C. Die frühere testamentarische Stiftung hat demgegenüber nur untergeordnete Bedeutung 9, 1—10.

a. Sie hatte zwar auch Gottesdienstordnungen und ein für die Ausübung des Kultus wohl eingerichtetes, freilich der Sinnenwelt angehöriges Heiligtum 9, 1—5.

b. Aber die unvollkommene Annäherung an Gott, die es gestattete, ließ erkennen, daß der hier geübte Dienst nicht zur Vollendung führte, sondern nur vorübergehende und weissagende Bedeutung hatte 9, 6—10.

D. Anders verhält es sich mit dem Dienst des ins himmlische Heiligtum eingetretenen Christus. Entsprechend dem überweltlichen Heiligtum, in das er gelangt ist, beruht sein Eingang dorthin auf der Hingabe des eigenen Blutes und bewirkt so gewiß eine ewige Erlösung, als das Blut Christi das wahrhaft zum Dienst Gottes befähigende und weihende Reinigungsmittel ist 9, 11—14.

E. Der Sühnetod Christi ist aber auch die notwendige Voraussetzung für das Heil 9, 15—22.

a. Denn nur unter Voraussetzung seines Sühnetodes konnten die Berufenen das Erbe des ewigen Lebens erlangen, welches Inhalt der neuen testamentarischen Stiftung ist, insofern das durch Jesus vermittelte wie jedes andere Testament erst durch den Tod des Testators Rechtskraft gewinnt 9, 15—17.

b. Dementsprechend hatte auch die erste testamentarische Stiftung Gottes für ihre Gründung und ihren Bestand Blutvergießung zur Voraussetzung 9, 18—22.

F. Dabei ist eine Wiederholung des Opfers Christi ausgeschlossen 9, 23—10, 18.

a. Es gilt ja zu bedenken, daß das himmlische Heiligtum, in welches Christus eingegangen ist, zu seiner Reinigung ein besseres Opfer erfordert als das irdische 9. 23. 24.

b. Eine oftmalige Wiederholung des Selbstopfers Christi nach Art der Sündopfer des Versöhnungstages ist gänzlich ausgeschlossen sowohl durch die sonst sich ergebende Notwendigkeit, daß Christus oftmals hätte den Tod erleiden müssen, als auch durch die tatsächliche Tilgung der Sünde in seinem Sterben bei seinem ersten Kommen, die in Übereinstimmung mit der durchgängigen Bedeutung des Todes bei den Menschen für sein zweites Kommen keine andere Aufgabe mehr übrig läßt als die Nutzbarmachung des Ertrags seines Todes für den Heilsstand der Gläubigen 9, 25—28.

c. Zu dem gleichen Ergebnis führt eine Vergleichung der Leistung Christi mit den gesetzlichen Opfern 10, 1—14.

α. Die atl. Opfer konnten, wie ihre alljährliche Wiederholung zeigt und ihr Material nicht anders erwarten läßt, die Sünden nicht wegnehmen, sondern nur ins Gedächtnis rufen 10, 1—4.

β. Christus hat dagegen durch die Hingabe seines Leibes im Sterben ein Opfer gebracht, das den Heilswillen Gottes wirklich erfüllt und die Gläubigen auf immer heiligt 10, 5—10.

γ. Die erhabene Ruhe, zu welcher Christus mit seiner Erhöhung gelangt ist, läßt erkennen, daß er im Unterschied von den allezeit geschäftigen Priestern des AB sein Opfer ein für allemal hinter sich hat 10, 11—14.

d. Den abschließenden Charakter des Opfers Christi bestätigt die Weissagung des AB, die für die Zeit der neuen Gottesstiftung eine vollkommene Sündenvergebung ankündigt und somit für ein weiteres Opfer keinen Raum läßt 10, 15—18.

5. Ermahnung zu aushaltender Glaubenstreue 10, 19—12, 29.

A. Die empfangenen Gnadengüter sollen die Leser zum Eifer anspornen, nicht minder die furchtbaren Folgen des Abfalls und die Hoffnung auf den kommenden Herrn 10, 19—39.

a. Der erschlossene Zutritt zu dem himmlischen Heiligtum fordert zu gläubiger Benützung des erlangten Priesterrechtes auf wie die Verheißungstreue Gottes und der Ernst der Zeit zum Festhalten der Hoffnung und zur Betätigung der Liebe 10, 19—25.

b. Mutwilliges Sündigen würde unrettbar dem Gerichte Gottes überliefern 10, 26—31.

c. Ihrem Verhalten in früheren Leidenstagen entsprechend sollen die Leser in standhaltendem Glauben warten auf den in Bälde erscheinenden Herrn und seine Belohnung 10, 32—39.

B. Der auf die künftigen Güter hoffende, der unsichtbaren Dinge gewisse Glaube ist der Grundzug der echten Frömmigkeit aller Zeiten 11, 1—40.

C. Demgemäß sollen die Leser bei allem Leidensdruck im Glauben ausharren und sich der Heiligung befleißigen 12, 1—17.

a. Zu gläubigem Ausharren befähigt sie der Blick auf die Glaubensmänner der Vergangenheit, vor allem auf den Anführer und Vollender des Glaubens Jesus 12, 1—3.

b. Ihre Verzagtheit in der noch nicht aufs höchste gesteigerten Erprobung beruht auf Verkennung der Eigenart aller göttlichen Zucht 12, 4—11. Diese hat ja
α. ihren Ursprung in der väterlichen Liebe Gottes 12, 7. 8,
β. ihren überlegenen Zweck in dem Anteil an der Heiligkeit Gottes 12, 9. 10,
γ. ihren schließlichen Ertrag in der Heranbildung zur Gerechtigkeit 12, 11.

c. Darum sollen sie sich aufraffen zu mutigem und entschlossenem Christenwandel 12, 12. 13,

d. ebenso sich der Heiligung befleißigen und sich nicht beflecken lassen durch mißliche Elemente, die für vergänglichen Genuß das Vorrecht ihrer Kindschaftsstellung preisgeben 12, 14—17.

D. Zum Schluß mahnt der Vf noch einmal eindringlich zum richtigen Verhalten gegenüber der abschließenden,

in die Gemeinschaft mit der überirdischen Welt berufenden Offenbarung Gottes im NB 12, 18—29.

a. Der Unnahbarkeit Gottes bei seiner sinnenfälligen irdischen Kundgebung im AB steht die Zugänglichkeit der himmlischen Welt bei Gottes gnadenreicher Offenbarung im NB gegenüber 12, 18—24.

b. Die Selbstbezeugung Gottes im NB hat abschließenden Charakter und führt die ewige Vollendung des Weltbestandes herbei 12, 25—27.

c. So ziemt sich dieser Offenbarung gegenüber dankbare Annahme der Gnade gepaart mit Furcht vor der Strafe für ihre Verschmähung 12, 28f.

III. Schlußworte 13, 1—25.

A. Mahnung zur Bruderliebe und zur Reinheit im Wandel 13, 1—6.

B. Mahnung zum Festhalten an Jesus und zur Anteilnahme an seiner Schmach unter Verzicht auf die kultische und nationale Gemeinschaft mit dem Judentum 13, 7—16.

C. Mahnung zum Gehorsam gegen die Führer und zur Fürbitte für den Vf, Segenswunsch 13, 17—21.

D. Epilog: Persönliche Mitteilungen, Grüße, Schlußwunsch 13, 22—25.

§ 5. Anhaltspunkte betreffend den Vf. Der Vf des Briefes gibt sich nicht als einen unmittelbaren Jünger Jesu, sondern rechnet sich mit den Lesern zu dem Kreise derer, welche das Wort des Herrn durch die Überlieferung der Ohrenzeugen empfangen haben (2, 3). Immerhin steht er der Person Jesu nahe und schöpft noch aus dem frischen Strom der Tradition (4, 15; 5, 7f.; 7, 14; 12, 2; 13, 12). Er scheint sich selbst nicht zu den Gründern der Gemeinde zu zählen, an die er schreibt (13, 7), ist aber mit ihren Anfängen wohl vertraut (5, 11f.), hat eine Zeitlang in ihrer Mitte geweilt und eine leitende Stellung in ihr eingenommen, wie er auch beabsichtigt, baldmöglichst zu ihr zurückzukehren (13, 17—19. 23). Der strenge Ton, den er gelegentlich anschlägt (5, 11—6, 8; 10, 26—31; 12, 14—17. 28f.), läßt erkennen, daß er mit der Autorität eines angesehenen Lehrers zu ihr reden darf. Nicht minder bekunden seine Anerkennung vergangener und gegenwärtiger Betätigung ihres christlichen Lebens, seine hoffende Liebe und seine fürsorgliche Bemühung um ihr Heil (6, 9—12; 10, 32—39; 12, 1—11), daß er ein herzliches Interesse für sie hegt und sich mit ihr eng verbunden fühlt. Andererseits verhehlt er sich nicht, daß bei den Lesern ein unbegründetes Mißtrauen gegen ihn besteht und ihm eine gewisse Zurückhaltung auferlegt (13, 18. 22). Mit Timotheus verbindet ihn Glaubens- und Arbeitsgemeinschaft (13, 23). Sonst verlautet nur von Beziehungen zu den Gemeinden Italiens (13, 24).

Als geborener Jude ist der Vf im AT zu Hause, aber auch mit jüdischer Tradition nicht unbekannt (2, 2; 9, 4. 21; 11, 37; 12, 21). Ob und inwieweit er des Hebräischen kundig ist, läßt sich den wenigen Stellen, aus denen man Vertrautheit mit dem Grundtext des AT hat erschließen wollen (7, 2; 10, 30; 11, 17; 12, 9. 12. 26), nicht sicher entnehmen[32]). Dagegen verrät die gewandte Handhabung der griechischen Sprache deutlich den Hellenisten, ja Stil und Anlage des Briefes lassen auf rhetorische Bildung des Autors schließen. Als Hellenist benutzt der Vf so gut wie ausnahmslos die griechische Bibel. In längeren Citaten pflegt er sich genau dem Text der LXX anzuschließen (cf z. B. 3, 7—11; 8, 8—12), ja er folgt ihr auch dann, wenn sie nicht unwesentlich vom Grundtexte abweicht und sich nur in ihrem besonderen Wortlaut zu dem beabsichtigten Schriftbeweis verwenden läßt (cf z. B. 1, 7; 2, 6—8. 13; 10, 5—7. 37 f.; 12, 26). Wie sehr der Vf in der griechischen Bibel lebt, zeigt sich am deutlichsten bei bloßen Anspielungen an Geschichten oder Sprüche des AT. Hier, wo er ohne seine Rolle aufzuschlagen, einfach aus dem Schatz seiner Erinnerung schöpft, bietet sich ihm stets der Wortlaut der griechischen Übersetzung dar (3, 17; 8, 2; 10, 27; 11, 5 f. 21; 13, 20). Der Texttypus seiner LXX läßt sich nicht mit Sicherheit feststellen. Jedenfalls deckt sich derselbe nicht mit dem irgend einer unserer Majuskelhandschriften und liegt zuweilen nur in Minuskeln vor[33]). Das Buch Daniel scheint der Vf in der

---

[32]) Cf unten S. 181 A 89; S. 328 A 13; S. 363 A 16; S. 396 A 40; S. 399 A 50; S. 422 A 32.

[33]) Der Nachweis von Bleek I S. 369—375, daß die LXX-Citate des Hb mehr mit dem Text von A als mit dem von B übereinstimmen, darf nicht so verstanden werden, als sei der vom Hb zugrunde gelegte LXX-Text mit dem in A erhaltenen conform. Mit den Sonderlesarten von A trifft der Hb kaum zusammen. Merkwürdig ist die starke Übereinstimmung mit L Hb 10, 5—7 und R Hb 3, 10. Da unsere LXX-Hss. insgesamt christlichen Ursprungs sind, so liegt die Frage nahe, ob die Übereinstimmung zwischen dem Text einzelner LXX-Hss. und dem Wortlaut mancher Citate im NT nicht auf Angleichung des LXX-Textes an das NT beruht. Für einzelne Fälle ist das kaum zu bezweifeln, im großen und ganzen aber doch nicht anzunehmen. Was z. B. den Hb betrifft, so stimmen nicht die gleichen LXX-Hss. durchweg mit dem Wortlaut seiner Citate überein, und wo ein Zusammentreffen mit charakteristischen Lesarten des Hb stattfindet, erstreckt es sich häufig nicht auf den ganzen Umfang des Citats, wie bei absichtlicher Konformation des Textes mit dem NT zu erwarten stände (cf auch Staerk, Die atl Citate bei den Schriftstellern des NT in Z. w. Th. 1892. 1893, besonders 1895. 1897). Am wenigsten läßt sich eine bewußte Assimilation des LXX-Textes an das NT da voraussetzen, wo das AT nicht förmlich citiert, sondern nur beiläufig berührt wird, also in bloßen Anklängen. Wenn z. B. im Hb abweichend vom gewöhnlichen LXX-Text Lev 16 das Allerheiligste *τὰ ἅγια*, nicht *τὸ ἅγιον*, der Bock *τράγος*, nicht *χίμαρος* heißt, so ist ganz unglaublich, daß solche Hss. der LXX, welche die genannten Eigentümlichkeiten mit dem Hb teilen, in ihrem Text von diesem beeinflußt

Übersetzung des Theodotion gelesen zu haben (cf 1, 14; 11, [12]. 33). Auch das Deuteronomium gebraucht er in einer von der uns überlieferten stark abweichenden Textgestalt, vielleicht sogar in einer anderen Version (1, 6; 10, 30; 12, 15. 21?; 13, 5).

Weit wichtiger als die Frage, welchen LXX-Text der Vf benutzt, ist die nach seinem Verhältnis zu Philo. Daß der Hb in Ausdruck und Gedanke sich vielfach mit dem alexandrinischen Religionsphilosophen berührt, ist eine Tatsache, die schon längst erkannnt worden ist [34]) und durch die bei der Auslegung mitgeteilten Parallelen reichlich belegt wird. Es fragt sich indes, welche Bedeutung diesen Berührungen zukommt. Einzelne Parallelen erweisen sich sofort als hinfällig, wenn man sie näher ins Auge faßt (cf z. B. 10, 3; 13, 5f.). Anderes erklärt sich sehr einfach daraus, daß der Vf des Hb gerade wie Philo als gebildeter Hellenist seine Sprache sorgfältig bemißt, und daß er wie dieser in der griechischen Bibel wohl bewandert und mit den exegetischen Regeln seiner Zeit vertraut ist. Nichtsdestoweniger nötigt manches zu der Erwägung, ob der Hb nicht in einem Verhältnis der Abhängigkeit zu Philo steht. Dabei handelt es sich weniger um Einzelheiten (cf z. B. 6, 16f.) als um Methoden und Vorstellungskomplexe. Schwerlich ist hier der Inspirationsbegriff zu erwähnen, der ja in der palästinensischen Synagoge kaum weniger ausgebildet war [35]), wohl aber die Art der Schriftauslegung [36]), nur daß wir nicht in der Lage sind festzustellen, wieviel an ihr speziell auf die Rechnung Philos kommt, und wieviel dieser aus der schon vor ihm bestehenden alexandrinischen Schule übernommen hat. Übrigens verfährt der Hb hier z. B. in der Art, wie er 7, 2f. das Schweigen der hl. Schrift ausnützt, ungleich behutsamer als Philo in ähnlichen Fällen. In sachlicher Beziehung erinnern Ausdrücke wie *ὑπόδειγμα* und *σκιὰ τῶν ἐπουρανίων* (8, 5) und ähnliche (cf 9, 23f.; 10, 1) stark an entsprechende Wendungen Philos. Allein was bei Philo rein kosmologische Vorstellung ist, gehört im Hb dem Gebiet der Heilsgeschichte an und hat damit eine ganz andere Orientierung. — Besonders starke Spuren alexandrinischer Denkweise findet man in der Christologie des Briefes. Wirklich klingen manche Aus-

---

sein sollten. Vielmehr verhält es sich so, daß diese Hss., die großenteils Min. sind, eine Textgestalt bewahrt haben, welche wesentlich so dem Vf des Hb vorlag (cf unten S. 218 A 1; S. 257 A 4). Für die Geschichte des LXX-Textes ist diese Beobachtung von größter Tragweite.

[34]) Cf J. B. Carpzov, Sacrae exercit. in S. Pauli ep. ad Hebr. e Philone Alex. Helmstädt 1750; Bleek I S. 398—403; besonders Riehm, Der Lehrbegriff des Hb S. 249—268; S. 411—424; S. 658—670; S. 855—860.

[35]) Cf Weber, Jüdische Theologie[2] Leipzig 1897, S. 80f.

[36]) Cf Siegfried, Philo von Alexandrien als Ausleger des AT, S. 165—197; 323f.

sagen Philos über den Logos sehr ähnlich wie die Äußerungen des Hb über Christus. Wenn der Vf den Sohn als den Mittler der Weltschöpfung (1, 2), als *χαρακτήρ* und *ἀπαύγασμα* Gottes (1, 3), als *πρωτότοκος* (sc. *υἱός*) (1, 6) und als *ἀρχιερεύς* (4, 16) bezeichnet, ihn mit Melchisedek vergleicht (cf die Vorbemerkung zu c. 7 und die Anmerkung zu 7, 25) und ihm Sündlosigkeit beilegt (4, 15), so lassen sich zu alledem Parallelen aus Philo beibringen. Der Gedanke ist jedoch, wie sich bei der Besprechung der betreffenden Stellen zeigen wird, trotz aller Übereinstimmung im Wortlaut jeweilen ein ganz anderer. Der philonische Logosbegriff läßt durchweg erkennen, daß er nur im Interesse der Welterklärung aus der griechischen Philosophie übernommen ist. Die Persönlichkeit des Logos bleibt in der Schwebe, und seine Mittelstellung zwischen Gott und der Welt läßt ihn nach keiner Richtung zu einer klaren Abgrenzung gelangen. Einerseits ist er der Mittler der Schöpfung, andererseits teilt er die Gottessohnschaft mit der Welt und reiht sich den Engeln als deren höchster ein. Der Hb verwendet den Logosbegriff nie im Sinne Philos. An der einzigen Stelle, wo alte und neue Ausleger dies haben finden wollen (4, 12f.), tritt der Kontrast der beidseitigen Vorstellungen besonders deutlich zu Tage. Philos *λόγος τομεύς* ist nichts anderes als die scheidende und unterscheidende Vernunft; der *λόγος τοῦ θεοῦ* des Hb ist das heilsgeschichtliche Wort Gottes, das den innersten Bestand des Menschen seinem sittlichen Gericht unterwirft. Wenn der Hb vom Sohne Gottes redet, geht er von der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu Christi aus (1, 1 f.), faßt diese aber nach ihrem übergeschichtlichen Verhältnis zu Gott ins Auge und schreibt ihr vollen Anteil an Gottes Wesen und Walten, also auch nach vorwärts und rückwärts an Gottes Ewigkeit zu. In dem metaphysischen Verhältnis des Sohnes zu Gott und in seiner vorzeitlichen Tätigkeit kommt indes sein Mittlerberuf noch nicht zum Vollzug. Beides ist nur Voraussetzung dafür. Zum Urheber des Heils für die Menschheit wird der Sohn erst durch sein geschichtliches Werk, durch die Begründung der neuen Gottesstiftung. Während für Philo bei seiner Wertung der Materie die Verbindung des Logos mit der Fleischesnatur des Menschen ein unvollziehbarer, ja blasphemischer Gedanke gewesen wäre, muß nach dem Hb der Sohn Gottes Fleisch und Blut annehmen, sich der Schwachheit, Leidensfähigkeit und Versuchbarkeit der menschlichen Natur unterstellen und schließlich seinen Leib und sein Blut dahingeben, um das Sühneopfer für die Gemeinde zu werden. Wie an anderen Punkten ist auch hier die Differenz des Hb von den Gedanken Philos ungleich größer als die Übereinstimmung mit ihnen. Um das Verhältnis zwischen beiden Autoren richtig einzuschätzen, müßte man Philos gesamte Exegese und Theologie heranziehen, ja auf den letzten Grund alles theologischen Denkens,

die Gottesauffassung, zurückgehen[37]). Das kann hier nicht geschehen, aber es soll noch daran erinnert werden, daß der Hb zum palästinensischen Judentum nicht minder deutliche Beziehungen hat als zur alexandrinischen Schule. Der Messianismus des Briefes, speziell das messianische Verständnis von Ps 110, die Unterscheidung des gegenwärtigen und des künftigen Äon, das himmlische Jerusalem, die ganze Engellehre, insbesondere die Vermittlung des Gesetzes durch Engel, und die Auffassung des Satans als Machthaber über den Tod — das alles sind Momente, welche bei Philo zum mindesten in der spezifischen Fassung des Hb ebenso fehlen, wie sie in der palästinensischen Theologie geläufig sind. Daß der Vf des Hb Beziehungen zu der alexandrinischen Religionsphilosophie hat, ist anzuerkennen. Dagegen läßt sich der Nachweis, daß er die Schriften Philos gekannt und benützt hat, nicht sicher erbringen. Die Beeinflussung, die er seitens des Alexandrinismus erfahren hat, ist wesentlich formaler Natur. Was ihm durch die Überlieferung der Urgemeinde über Jesu Person, die Taten und Worte, insbesondere die Selbstzeugnisse des Herrn als zuverlässige Kunde zugekommen ist (cf 2, 3), faßt er in Begriffe und Ausdrücke, die ihm von seiner hellenistischen Bildung her geläufig sind, doch nicht ohne sie einer durchgreifenden Umformung zu unterwerfen, in dem er sie mit einem ganz neuen Inhalt füllt.

§ 6. Vermutungen über Vf, Adresse und Abfassungszeit des Briefes. Wer der Vf des Briefes ist, läßt sich bei dem Schwanken der altkirchlichen Überlieferung nicht sicher feststellen. Die morgenländische Tradition von der Autorschaft des Pl[38]) wird durch den Brief selbst nicht bestätigt. Obwohl der Apostel nie ein Hehl daraus gemacht hat, daß er für die Einzelheiten der Geschichte Jesu auf die Überlieferung der Urapostel angewiesen war (1 Kr 11, 23; 15, 3), so hat er doch bestritten, den Inhalt seines Evangeliums der Tradition zu verdanken (Gl 1, 11 f.), und hätte sich also unmöglich so, wie es der Vf des Hb tut (2, 3), mit den Empfängern des Briefes zu denen rechnen können, welche die Heilsverkündigung des NB von den ursprünglichen Hörern des

[37]) Cf hierüber die treffenden Bemerkungen von Schmitz, Die Opferanschauung des späteren Judentums 1910, S. 302 f.

[38]) Die im Mittelalter allgemein herrschende Anschauung, Pl habe den Brief verfaßt, ist durch das Tridentinum sess. IV fixiert worden, insofern dasselbe den Hb als letzten, vierzehnten Brief des Pl aufzählt. Doch auch in der katholischen Kirche nehmen die meisten Exegeten nur mittelbar paulinischen Ursprung an. Für direkten entscheidet sich Heigl, Verfasser und Adresse des Briefes an die Hebr. Freiburg 1905. Die Reformatoren, voran Luther und Calvin, haben im Anschluß an die Kritik eines Cajetan und Erasmus die paulinische Herkunft des Briefes preisgegeben. Später ist sie freilich auch in der protestantischen Kirche behauptet, neuerdings aber wohl allgemein als unhaltbar erkannt worden. Auf Pl haben den Brief noch zurückgeführt Hofmann, Biesenthal, Holtzheuer.

Wortes Jesu gelernt haben. Nicht minder steht die Stildifferenz gegenüber den Paulusbriefen der Annahme paulinischer Herkunft entgegen. Das haben schon die ältesten Verteidiger des paulinischen Ursprungs empfunden, wenn sie den Brief bloß mittelbar auf Pl zurückzuführen sich getraut haben. Mag bei der Besprechung dieses Arguments manches vorgebracht worden sein, was zum Beweise nicht taugt, so bleibt doch unbestreitbar, daß ein so gleichmäßig durchgeführter Periodenbau, eine so sorgfältig bemessene Wortstellung und ein so streng innegehaltener Rhythmus sich in keinem einzigen Briefe des Pl nachweisen läßt. Zu Gunsten der morgenländischen Überlieferung scheint neben der unrichtigen LA *τοῖς δεσμοῖς μου* 10, 34 und der Erwähnung des Timotheus nichts so sehr zu sprechen als der Gedankengehalt des Briefes. Die centrale Bedeutung der Person Jesu, insbesondere seines Todes und seiner Erhöhung, der Unterschied zwischen der atl und ntl Gottesstiftung, die Abrogation des Gesetzes durch das Werk Christi, die entscheidende Wichtigkeit des Glaubens, das alles gehört auch zu den Grundgedanken der paulinischen Verkündigung. Allein gerade weil Pl und der Hb in diesen Hauptpunkten zusammentreffen, ist die Differenz um so augenfälliger. Pl schildert Jesus nie wie der Hb als den Apostel und Hohenpriester unseres Bekenntnisses, setzt Christi Hingang nicht in Parallele zu der Opferhandlung des Hohenpriesters am Versöhnungstag, er beschreibt Jesus als den Retter von dem göttlichen Zorn, den Bewirker der Versöhnung und der Rechtfertigung und das Haupt der Gemeinde, an dessen Sterben und Auferstehen die Gläubigen mitbeteiligt sind. Während die ntl Gottesstiftung nach dem Hb die Vollendung dessen bringt, was die atl erstrebt, aber nur mangelhaft dargeboten hat, stehen bei Pl der Gesetzes- und der Gnadenbund einander in scharfer Antithese gegenüber. Faßt der Hb das Gesetz nach seiner kultischen Seite ins Auge, gelten ihm dessen Einrichtungen als Schattenbilder der in Christus vorhandenen Heilsveranstaltung, so betrachtet Pl das Gesetz als die sittliche Forderung Gottes, die in ihrer tötenden Wirkung im Gegensatz steht zur Gnade und Gabe des Evangeliums. Ist der Glaube im Hb das normale Verhalten aller Frommen seit Anfang der Welt, so ist er bei Pl mit der Offenbarung Gottes in Christus aufs engste verknüpft. Natürlich sind diese Differenzen großenteils durch den verschiedenen Zweck mitbedingt, auch warnt die Mannigfaltigkeit der Gedanken, welche in den einzelnen paulinischen Briefen hervortritt, vor übereilten Schlüssen. Allein der Abstand des Hb von der Gesamtheit der Paulinen ist zu groß, als daß er sich nur aus der Rücksicht auf die Lage der Leser und nicht zugleich aus der eigenartigen Persönlichkeit des Schriftstellers erklärte. Man vergegenwärtige sich nur den feinen Unterschied in Wort und Sache, der bei den

Äußerungen über die Glaubensgerechtigkeit zwischen Hb 10, 37; 11, 4. 7 und den bezüglichen Parallelen im Rm und Gl besteht, um an einem einzelnen Beispiel zu empfinden, was für die ganze lehrhafte Formulierung des Evangeliums gilt. Schließlich spricht auch die Tradition zu Ungunsten der paulinischen Autorschaft. Während es sich leicht erklärt, daß ein den Paulusbriefen angehängtes und mit einer gleichartigen Aufschrift versehenes Schreiben im Morgenland für paulinisch gehalten wurde, bliebe es ganz rätselhaft, wie ein wirklich von Pl verfaßter Brief im Abendland, wo sich doch die frühesten Spuren seiner Benützung finden, dem Apostel hätte aberkannt und einem anderen Autor zugeschrieben werden können. Es darf demnach als sicher gelten, daß Pl nicht der Vf des Briefes ist.

Weit mehr Zutrauen als die orientalische Tradition verdient die occidentalische, welche Barnabas als Vf des Briefes nennt[39]). Die Einseitigkeit der Überlieferung ist vollkommen begreiflich, wenn der Hb gleich bei seiner Vervielfältigung seines ursprünglichen Kopfes beraubt worden ist. Das Fehlen einer Autorbezeichnung im Titel mußte die Folge haben, daß die Erinnerung an den Vf allmählich verloren ging und daß man mancherorts den peinlich empfundenen Mangel durch Hypothesen ersetzte. Freilich braucht auch die Überlieferung, welche Barn. zum Vf des Briefes macht, nicht notwendig mehr als eine Vermutung zu sein. Aber es bleibt dann die Frage, warum man unter den Persönlichkeiten des apostolischen Zeitalters für die Autorschaft gerade auf Barn. gegriffen hat. Die Selbstbezeichnung des Briefes als *λόγος τῆς παρακλήσεως* (13, 22) kann doch schwerlich den Anlaß gegeben haben, ihn dem *υἱὸς παρακλήσεως* (AG 4, 36) beizulegen. Sonst führt im Inhalt des Briefes nichts auf Barn. Die Erwähnung des Tim. (13, 23) hätte eher an Silas denken lassen. Was das NT über Barn. berichtet, entscheidet weder für noch wider die Tradition. Als geborener Cyprier (AG 4, 36) war Barn. Hellenist und hierdurch auch zu seiner Tätigkeit in Antiochia befähigt (AG 11, 22—26; 13, 1). Ob er vor seiner Übersiedelung nach Jerusalem (AG 4, 37) in der Lage gewesen ist, die Rhetorenschule einer griechischen Stadt zu besuchen, bleibt dahingestellt. Jedenfalls war er eine geistesmächtige Persönlichkeit und stand einerseits den Uraposteln, andererseits Pl nahe genug, um Vf eines Briefes sein zu können, welcher bei unverkennbarer Verwandtschaft mit paulinischen Gedanken doch eine selbständige Auffassung des Evangeliums und Berührung mit palästinensischen und urapostolischen Anschauungen verrät. Daß Barn. als Levit (AG 4, 36)

[39]) In neuerer Zeit hat Wieseler, Eine Untersuchung über den Hb, Kiel 1861 I S. 60—67 die Barnabashypothese besonders nachdrücklich verteidigt; cf auch B. Weiss.

von Irrtümern in Betreff der Tempeleinrichtung und des jüdischen Kultus', wie man sie in Hb 7, 27 und 9, 4 zu finden geglaubt hat, unbedingt frei sein müßte, ist eine willkürliche Voraussetzung, waren doch die Leviten nur mit untergeordneten Dienstleistungen im Vorhof betraut. Tatsächlich liegen freilich weder die behaupteten Irrungen im Hb vor, noch hat dessen Vf an irgendeiner Stelle des Briefes den Tempeldienst im Auge. Er redet ausschließlich von dem im Gesetz angeordneten Kultus der Stiftshütte, und hierzu bedurfte er nichts als eine gründliche Kenntnis der hl. Schrift. Über die Wirksamkeit des Barn. besitzen wir sichere Nachrichten nur in dem Berichte der AG über seine Tätigkeit in Antiochia, Cypern und Südgalatien (AG 11, 22—26; 13, 1—14, 28; 15, 39) sowie in einigen Andeutungen der paulinischen Briefe (Gl 2, 13; 1 Kr 9, 6; cf Kl 4, 10). Eine bis ins zweite Jahrhundert zurückzuverfolgende Tradition läßt ihn in Rom mit der Predigt des Evangeliums auftreten, während eine Wirksamkeit in Alexandria nur vereinzelt berichtet wird[40]). Eine Angabe der alten gnostischen Petrusakten (actus Petri Vercellenses 4: *quod non esset Romae Paulus neque Timotheus neque Barnabas, quoniam in Macedonia missi erant a Paulo*) erinnert auffallend an die Situation von Hb 13, 23, falls der Brief von Barn. aus Italien geschrieben sein sollte.

Ohne sich auf altkirchliche Tradition stützen zu können, hat Luther die Hypothese der Autorschaft des Apollos entweder selbst aufgestellt oder doch sich angeeignet[41]). Die Charakteristik, welche

---

[40]) Die clement. Recognitionen I 6—11 verlegen wohl in Übereinstimmung mit der Grundschrift das Auftreten des Barn. nach Rom, dagegen die Homilien I 6—14 nach Alexandria. Die letztere Darstellung erweist sich aus inneren Gründen als sekundär. Ob die späteren Berichte über die Wirksamkeit des Barn. in Rom insgesamt von den Recognit. abhängig sind, ist streitig cf Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden II, 2 1884, S. 271—275; Zahn, Einl. I³ S. 308 A 5. Über Barn. in den späteren Jüngerkatalogen cf Schermann, Propheten- und Apostellegenden 1907, S. 332. Die *περίοδοι Βαρνάβα* wissen nur von einer Wirksamkeit des Barn. in Cypern cf Lipsius a. a. O. S. 276—297.

[41]) In der Vorrede zum Hb 1522 (Erlang. Ausg. Bd. 63 S. 154 f.) erklärt Luther den Vf des Briefes ganz allgemein für einen „Schüler der Apostel". Dagegen sagt er in der Kirchenpostille von 1522 (Weim. Ausg. Bd. 10 I² S. 143): „unnd ist eyn glewbwirdiger wahn, sie (sc. die Epistel an die Hebr.) sey nit sanct Pauls, darumb das sie gar eyn geschmuckter rede furt, denn S. Paulus an andernn ortten pflegt. Ettlich meynen sie sey S. Lucas. Ettlich S. Apollo, wilchen S. Lucas rumet, wie er ynn der schrifft mechtig sey geweßen widder die Juden, Act. 18. Es ist yhe war, das keyn Epistel mit solchem gewallt die schrifft furet alß diße, das eyn trefflicher Apostolischer man geweßen ist, er sey auch, wer er woll". Bestimmt für Apollos spricht er sich aus in einer Predigt des Jahres 1537 (Weim. Ausg. Bd. 45 S. 389): „Dyßer Apollo Jst ein hochverstendiger Man gewest, Die Epistel Hebreorum ist freilich sein", ebenso im Kommentar zur Genesis (Erl. Ausg. Op. exeg. lat. Bd. 11 S. 130 zu Gen 48, 20): autor epistolae ad

die AG von diesem alexandrinischen Judenchristen gibt (AG 18. 24—28), indem sie ihn einen *ἀνὴρ λόγιος, δυνατὸς ἐν ταῖς γραφαῖς* und *ζέων τῷ πνεύματι* nennt, würde Zug für Zug zu dem Bilde passen, das man sich von dem Vf des Hb machen muß. Dasselbe gilt von dem freundschaftlichen und zugleich freien Verhältnis, in welchem Apollos nach dem ersten Korintherbrief (1, 12; 3, 4—6. 21; 4, 6; 16, 12; cf auch Tt 3, 13) zu Pl stand. Bedenken erweckt jedoch das Fehlen aller auf ihn lautenden Tradition und die abweichende Überlieferung des Abendlandes. Natürlich lassen sich auch noch andere mehr oder weniger hervorragende Lehrer der apostolischen Zeit in Vorschlag bringen, bei denen infolge gänzlichen Mangels an bestimmten Anhaltspunkten gleich wenig für und wider ihre Autorschaft spricht, aber man verliert sich damit ganz in ein bloßes Ratespiel[42]). Es wird immer ein Vorzug der Barnabashypothese bleiben, daß sie sich auf eine zwar nicht näher kontrollierbare, aber doch greifbare Tradition berufen kann.

Hinsichtlich der Adresse des Briefes läßt sich kaum von Tradition sprechen. Die in der alten Kirche herrschende Annahme, der Hb sei an die Christenheit Palästinas, insbesondere an die Gemeinde zu Jerusalem gerichtet, ist nur eine Schlußfolgerung aus dem mit der Aufschrift *πρὸς Ἑβραίους* übereinstimmenden Eindruck, die Adressaten seien geborene Juden. Solche im hl. Lande zu suchen schien das Nächstliegende, zumal die Wirren des jüdischen Krieges 66—70 für die palästinensischen Christen ein Anlaß zur Erschütterung des Glaubens und zur Verzagtheit werden konnten. So versteht es sich leicht, daß bis in die neueste Zeit namhafte Forscher diese Hypothese allerdings mit verschiedenen Modifikationen festgehalten haben[43]). Namentlich, wenn man in dem Briefe die

---

Hebraeos, quisquis est, sive Paulus, sive, ut ego arbitror Apollo, eruditissime allegat hunc locum. Im 19. Jahrhundert ist für die Apolloshypothese Bleek I S. 423—470 am erfolgreichsten eingetreten.

[42]) Die von Bleek I S. 420—422 hypothetisch erwogene Möglichkeit, daß der Brief von Aquila verfaßt sei, ist von Harnack, Z. f. ntl Wiss. 1900, S. 16—41 aufgenommen und dahin umgestaltet worden, daß die Abfassung weniger dem Aquila als seinem Weibe Priscilla zuzuschreiben sei. Der Wechsel von „wir" und „ich" in der Selbstbezeichnung sei darauf zurückzuführen, daß das eine Mal das Ehepaar gemeinsam, das andere Mal nur Priscilla das Wort führe. Allein abgesehen davon, daß man dann 11, 32 statt des Mask. *διηγούμενον* das Femin. erwarten müßte, würden die Leser auch im Unklaren darüber gelassen, wer das „Ich" sei, das 13, 19. 22 ihnen seinen Besuch ankündigt. Überhaupt darf man aus dem Wechsel zwischen „wir" und „ich" nicht auf eine Verschiedenheit des redenden Subjekts schließen cf unten S. 34 A 92. Über andere Hypothesen cf Zahn, Einl. II[3] S. 162 f.; Heigl, Vf und Adresse des Briefes an die Hebr., S. 129—135. 154 A 1. 246 f.

[43]) So Bleek, Lünemann, Delitzsch, Weiss, Ramsay, Luke the physician 1908, S. 299 ff. u. a. Speziell an Jamnia dachte Grimm, Z. f. wiss. Theol.

Aufforderung fand, einen prinzipiellen Bruch mit dem jüdischen Kultus zu vollziehen, konnte man die Leser kaum anderswo als in Jerusalem wohnhaft denken, wobei es dann freilich sehr auffallend erscheinen mußte, daß die so andersartige Stellung der Urkirche zur Opferfrage im Brief mit keinem Worte berührt wird. Daß ein an Palästinenser gerichtetes Schreiben griechisch abgefaßt wäre, ließe sich aus der hellenistischen Herkunft und Bildung des Vf verständlich machen und würde alles Befremdliche verlieren, wenn man speziell die hellenistischen Kreise der palästinensischen Christenheit sich als Empfänger des Briefes vorstellte. Immerhin dürften dann Gemeinden wie die von Cäsarea, welche eine beträchtliche Zahl von Heidenchristen in sich schlossen, nicht zu den Adressaten gerechnet werden. Trotz alledem ist die palästinensische Adresse des Briefes ein Ding der Unmöglichkeit. Im hl. Lande gab es in den 60er Jahren des 1. Jahrhunderts und auch später noch manche Christen, die den Herrn selbst gehört hatten und nicht bloß auf die Verkündigung der Ohrenzeugen angewiesen waren (2, 3). Jerusalem war der Ausgangspunkt der gesamten Mission gewesen, es konnte also der dortigen Gemeinde nicht vorgehalten werden, sie müsse wegen der Dauer ihres Christenstandes befähigt sein, andere zu unterweisen (5, 12). Verfolgungen waren über die palästinensischen Christen mehrfach ergangen, ja es hatte an Martyrien in ihrer Mitte nicht gefehlt (AG 6, 9—8, 3; 12, 1—4; 1 Th 2, 14), aber es ließ sich nicht von einer einzigen, gleich nach der Bekehrung über die Leser ergangenen Verfolgung sprechen (10, 32), geschweige daß sich dieselbe auf Beschimpfung, Gefangensetzung und Güterkonfiskation beschränkt hätte (10, 33 f.; 12, 4). Überdies wird man die Leser nach dem ganzen Gedankengehalt des Briefes lieber in der paulinischen Einflußsphäre suchen, auf die auch die Erwähnung des Tim. (13, 23) führt.

Viel Bestechendes hat die Annahme, der Hb sei an die Christen Italiens bzw. Roms gerichtet[44]). Seine Benützung durch Clem. Rom. 96 p. C. wäre dann sehr natürlich. Auch setzt der Gruß derer von Italien (13, 24) unter allen Umständen irgend welche Beziehung des Vf zu Gemeinden dieses Landes voraus. Ein Beweis für die Bestimmung des Briefes nach Italien ist freilich weder das eine noch das andere. In den Besitz der römischen Gemeinde konnte der Hb auch dann gelangen, wenn er in Rom verfaßt und etwa vor seiner Absendung für die römischen Christen abgeschrieben wurde. Die grüßenden Christen (13, 24) aber sind, wie die Auslegung zeigen wird, eher in Italien als außerhalb an-

1870, S. 19—77, an Jerusalem oder an eine von der Hauptstadt abhängige, benachbarte Gemeinde Westcott.

[44]) Cf Wettstein, Holtzmann Einl.[3] S. 307, Kurtz, Zahn Einl. II[3] S. 147 ff., Harnack in Z. f. ntl Wiss. 1900 S. 19 ff. u. a.

sässig gewesen. Was man ferner in einzelnen Angaben des Hb wie 6, 10; 10, 32—34; 13, 4. 7. 9 an Beziehungen zu der aus dem Rm und anderen Quellen bekannten Geschichte der römischen Gemeinde gefunden hat, ist, wie zu den betreffenden Stellen dargetan wird, ganz verschiedener Auffassung fähig und muß also außer Betracht bleiben. Wer vollends die Leser des Hb als geborene Juden, dagegen die des Rm in ihrer Mehrheit als geborene Heiden ansieht, kann nur dann die Bestimmung des Hb nach Rom in Erwägung ziehen, wenn der Brief sich bloß an eine Gruppe der Gesamtgemeinde wie z. B. an eine der in Rm 16 erkennbaren Hausgemeinden wendet. Der ganzen römischen Gemeinde gegenüber wäre ohnehin der Vorwurf 5, 12 ebenso unangebracht wie gegenüber der jerusalemischen. Allein die Spuren der Bestimmung des Briefes für eine Hausgemeinde sind doch recht unsicher. Das gilt in erster Linie von der Warnung vor dem Verlassen der eigenen ἐπισυναγωγή (10, 25) und dem Gruß an alle Vorsteher und alle Heiligen (13, 24). Aber auch die Einheit der geistigen Signatur der Leser führt kaum auf eine Hausgemeinde, sonst ergäbe sich derselbe Schluß für die Gemeinden Galatiens, bei denen auch keine Unterschiede der Entwicklungsstufe und Gesinnung zu bemerken sind, wenn man die von außen hereingekommenen judaistischen Agitatoren außer Betracht läßt. Umgekehrt braucht eine Hausgemeinde nicht aus lauter homogenen Elementen zusammengesetzt zu sein. Wäre der Brief an eine solche gerichtet, so würde er ohne Zweifel einen viel persönlicheren Charakter haben und z. B. Grüße an einzelne Christen nicht gänzlich vermissen lassen. Somit wird auch Rom als Bestimmungsort des Hb ausscheiden.

Sieht man sich nach Gegenden der griechischen Diaspora um, in denen die Juden zahlreich beisammen saßen, und wo also am ehesten kompakte judenchristliche Gemeinden existierten, so fällt der Blick in erster Linie auf Ägypten, speziell auf Alexandria [45]). Dort muß es schon zu Lebzeiten Jesu eine messianische Bewegung gegeben haben, und diese erhielt sich auch später, ohne im Kontakt mit der Kirche in Jerusalem zu stehen. Aus den Kreisen jener Jesusjünger war Apollos (AG 18, 24—26) hervorgegangen. Besaß er am Anfang der 50er Jahre noch keine Fühlung mit der konstituierten Kirche, so muß die Gründung der Gemeinde von Alexandria in eine verhältnismäßig späte Zeit fallen, womit über-

[45]) Neben Babylonien besaß Ägypten die stärkste jüdische Diaspora Jos. c. Ap. I 33 (7). Die Zahl der dort ansässigen Juden soll sich auf eine Million belaufen haben Philo c. Flacc. (6). Für Ägypten als Bestimmungsort des Briefes haben sich erklärt Wieseler, Unters. über den Hb II 1861 u. Stud. u. Krit. 1867 S. 665ff.; Ritschl, Stud. u. Krit. 1866 S. 89ff.; Hönnicke, Das Judenchristentum 1908 S. 93f.

einstimmt, daß Markus als deren Stifter genannt wird (Eus. h. e. II 16. 24). Es ließe sich denken, daß die durch den jüdischen Krieg hervorgerufene Erregung auch in Ägypten nachzitterte und bei den dortigen Judenchristen jene Stimmung hervorrief, welche der Hb bei seinen Lesern voraussetzt. Ein Alexandriner wie Apollos könnte sich dann leicht veranlaßt gesehen haben, seine Stammes- und Glaubensgenossen auf die ihnen mit dem Abfall von Christus drohende Gefahr aufmerksam zu machen. Diese Möglichkeiten entbehren indes eines gesicherten Anhaltes. Die Beziehungen, welche der Hb zu Pl hat, bleiben unerklärt. Auch wird völlig unverständlich, wie sich in Alexandria schon um die Mitte des 2. Jahrhunderts eine ganz falsche Tradition über den Vf und die Leser eingebürgert haben konnte, wenn der Brief eben dahin gerichtet war. Die angebliche Berücksichtigung des Tempelkults in Leontopolis durch den Hb wird heute mit Grund allgemein abgelehnt[46]).

So sieht man sich auf den Umkreis des paulinischen Missionsgebietes zurückgeführt. Überwiegend heidenchristliche Gemeinden wie das syrische Antiochia und Ephesus, für die sonst manches spräche[47]), scheiden natürlich aus. Ansprechend ist die Vermutung, der Brief sei nach Beröa bestimmt gewesen[48]). Die durch Pl in Verbindung mit Silas und Timotheus daselbst gesammelte Gemeinde setzte sich vorwiegend aus Juden und Proselyten zusammen. Sie legte großes Gewicht auf die Begründung des Evangeliums durch die Schrift, und sie scheint auch gleich nach ihrer Bekehrung einen Sturm der Verfolgung ausgehalten zu haben (AG 17, 10—14). Sollte die oben S. XLI citierte Angabe der actus Petri irgendwelchen geschichtlichen Wert besitzen, so könnte Barn. von Rom aus den Brief nach Beröa geschrieben haben, ehe er sich selbst mit Tim. auf den Weg dahin machte. Fraglich bleibt jedoch, ob eine mitten im Gebiet der Heidenchristenheit gelegene Gemeinde ihren vorwiegend judenchristlichen Charakter längere Zeit behaupten konnte. Pl faßt in seinen Briefen die Gemeinden Macedoniens als eine Einheit zusammen (2 Kr 8, 1; Rm 15, 26). Hiernach ist es nicht wahrscheinlich, daß die Gemeinde von Beröa zehn oder zwanzig Jahre nach ihrer Gründung eine ganz isolierte Stellung sollte eingenommen haben.

Eine relativ selbständige Geschichte mochten dagegen die Gemeinden Cyperns haben. Auf dieser Insel zählten die Juden nach

---

[46]) Gegen die bezüglichen Ausführungen von Wieseler cf Zahn Einl. II[3] S. 145 und besonders PRE Bd. VII[3] S. 500f. Über den Tempel zu Leontopolis cf Schürer, Gesch. des jüd. Volkes III[4] S. 144—148.

[47]) An Antiochia dachte Hofmann, an Ephesus Roeth.

[48]) So A. Klostermann unter der Voraussetzung, Vf des Briefes sei Apollos.

Tausenden [49]). Die Missionare, welche das Evangelium zuerst dorthin brachten, waren Judenchristen aus Jerusalem. Wie sie ihre Wirksamkeit auf die Juden beschränkten (AG 11, 19 cf 8, 4), so scheinen auch Pl und Barn. auf ihrer ersten Missionsreise in Cypern ausschließlich in den Synagogen gepredigt zu haben (AG 13, 4—13). Nach der Trennung von Pl übernahm Barn. die Pflege der christlichen Gemeinden auf Cypern (AG 15, 39). Dort lassen auch die allerdings wenig zuverlässigen *περίοδοι Βαρνάβα* die weitere Wirksamkeit des Barn. sich abspielen. Nach Epiphanius haer. XXX 18 gab es noch zu seiner Zeit in Cypern ebionitische Gemeinden. Von einer Verfolgung, welche die cyprischen Christen gleich nach ihrer Bekehrung betroffen hätte, wissen wir allerdings nichts, aber das stürmische Auftreten der Juden Kleinasiens läßt vermuten, es werde auch in Cypern der Friede nicht von zu langer Dauer gewesen sein. Mit den in 1 Pt vorausgesetzten Verhältnissen der kleinasiatischen Gemeinden berührt sich die Situation der Leser des Hb in mancher Beziehung. Hier wie dort ist eine Verfolgung im Anzug, und hier wie dort bedürfen die Christen der Ermahnung, sich durch die Drangsal am Glauben nicht irre machen zu lassen, vielmehr das Ungemach des irdischen Pilgerstandes im Hinblick auf die himmlische Heimat mutig zu ertragen. Hat sich nun gezeigt, daß die Tradition über den Hb am ehesten zu Gunsten der Autorschaft des Barn. spricht, und daß dieser sich wahrscheinlich eine Zeitlang in Rom aufgehalten hat, so stimmt das gut zu der Annahme, die Adressaten seien in Cypern zu suchen. Die dortigen Christen, von denen ein Bruchteil wohl durch Barn. selbst für das Evangelium gewonnen war, blieben andauernd ein Gegenstand seiner Fürsorge. Wie kaum ein anderer mochte er sich verpflichtet fühlen, sie vor dem drohenden Abfall zu bewahren. In erster Linie suchte er sie durch seinen Brief zurecht zu bringen. Doch hegte er zugleich die Absicht, sich selbst sobald als möglich zu den Adressaten zu begeben, um durch seinen unmittelbaren Einfluß ihren Glaubensmut wieder anzufachen. Tim., den er mit sich nehmen wollte (13, 23), mochte schon wegen seiner Herkunft aus dem benachbarten Lykaonien den cyprischen Christen längst bekannt sein. Daß die Christen Italiens mit Teilnahme die Krisen der kleinasiatischen Gemeinden verfolgten, bedarf, wenn der Hb in Rom geschrieben ist, keiner weiteren Erklärung. Ist er für die cyprischen Christen bestimmt gewesen, so erinnert man sich aber ohne weiteres daran, daß ein angesehener Römer, der Prokonsul Sergius Paulus, um das Jahr 50 auf Cypern durch Pl bekehrt worden ist. Die beginnende Abwendung vom Christentum dürfte bei den Adressaten mit der

[49]) Cf Schürer, Gesch. des jüd. Volkes III⁴ S. 56. — An die Bestimmung des Hb für cyprische Judenchristen dachte schon Schneckenburger in Stud. u. Krit. 1859, S. 283 ff.

durch den jüdischen Krieg (66—70) hervorgerufenen Erregung der Gemüter im Zusammenhang gestanden haben. Bei dieser Ansetzung könnte unter den verstorbenen Führern, welche den Lesern das Wort Gottes gesagt haben (13, 7), der Apostel Pl miteinbegriffen sein.

Selbstverständlich soll nicht behauptet werden, die Entstehungsverhältnisse des Hb seien durch diese Kombinationen klargelegt oder gar sicher fixiert. Es sollte nur gezeigt werden, daß sich unter Voraussetzung judenchristlicher Adressaten ein konkretes Bild der Situation entwerfen läßt. Unsere Kenntnis des apostolischen Zeitalters ist viel zu lückenhaft, als daß wir dessen Geschichte mit einiger Sicherheit zu konstruieren vermöchten. Neben einzelnen hell beleuchteten Ausschnitten gibt es viele Partien, die für uns immer dunkel bleiben. Weiter hat aber die obige Skizze auch deutlich machen wollen, daß die Frage nach dem Vf und dem Leserkreis ineinander greifen. Man kann die eine nicht ohne Rücksicht auf die andere beantworten.

Nicht anders verhält es sich mit der Datierung des Briefes. Der einzige ganz sichere Ausgangspunkt hierfür liegt in der Tatsache, daß Clemens von Rom in seinem Schreiben an die Korinther (a. 96) den Hb schon reichlich verwertet hat. Hieraus ergibt sich, daß unser Brief spätestens c. 90 geschrieben sein kann. Wie weit wir ihn aber vor diesen Zeitpunkt hinaufrücken sollen, läßt sich durch kein einziges sicheres Datum feststellen. Tim. (13, 23) kann bis gegen das Ende des 1. Jahrhunderts gelebt haben. An einem unzweifelhaften Hinweis auf die Zerstörung Jerusalems fehlt es ganz (auch 3, 9), obwohl der Inhalt des Briefes zur Erwähnung des Ereignisses reichlich Anlaß gegeben hätte. Die Art, wie 13, 14 von Jerusalem gesprochen wird, begünstigt eher die Annahme, es stehe noch da als die gefeierte Metropole des Judentums. Dagegen gestatten die bei der Schilderung des jüdischen Kultus verwendeten Praesentia (5, 1—4; 7, 5. 8; 8, 3—5; 9, 6—10. 22; 10, 1—4. 8. 11; 13, 11) durchaus nicht den Schluß, der Tempeldienst sei noch in vollem Gange. Der Vf legt ja nur in zeitloser Vergegenwärtigung dar, wie der vom Gesetz angeordnete heilige Dienst in der längst nicht mehr vorhandenen Stiftshütte vor sich gehe. Zudem kommen praesentische Beschreibungen des Tempelkults auch in solchen Schriften vor, deren Abfassung nach 70 ganz außer Frage steht[50]). Für den Vf gehört der AB mit allen seinen Einrichtungen der Vergangenheit an (cf 9, 1), seitdem der NB durch Christus gestiftet worden ist. Die Entscheidung über das Datum des Briefes hängt also daran, wie man über den Vf und

[50]) Cf Jos. ant. III 151ff. (7, 1ff.). 224ff. (9, 1ff.); c. Ap. II 77 (6). 193ff. (23); 1 Clem. 49f.; ep. ad Diog. 3, auch Schürer, Gesch. des jüd. Volkes I⁴ S. 652f.; Zahn, Einl. II³ S. 144f. A 13.

die Leser denkt. Die durch das Schweigen über den Fall Jerusalems empfohlene Ansetzung vor 70 wird, wenn man Barn. als Vf des Briefes ansieht, fast zur Notwendigkeit. Im Genaueren läßt sich kein Zeitraum ausfindig machen, der die Glaubensmüdigkeit der judenchristlichen Leser so leicht verständlich machte wie die für das Judentum an Hoffnungen und Enttäuschungen so reiche Zeit der Jahre 66—70 mit ihrer unvermeidlichen Spannung zwischen Judentum und Christentum. Ein völlig gesichertes Resultat läßt sich nun einmal nicht gewinnen. Das mahnt dazu, sich weniger um die Lösung vorläufig unlösbarer Probleme und mehr um das erreichbare Ziel eines gründlichen Verständnisses des Briefes zu bemühen.

§ 7. Der Text des Briefes. Im großen und ganzen ist der Text des Briefes gut überliefert, wenngleich an einigen Stellen der Verdacht besteht, es möchten schon in frühester Zeit Verderbnisse eingedrungen sein (cf 1, 8?; 4, 2?; 10, 1?; 11, 37; 12, 7. 18). Die Zeugen für die einzelnen Texttypen sind im allgemeinen dieselben wie bei den Paulusbriefen. Eine reinliche Scheidung der Gruppen ist nicht immer möglich. Besondere Vorsicht ist bei der Zuweisung von Minuskeln zu einem bestimmten Texttypus geboten. Hauptquelle für die textkritischen Angaben ist Tischendorfs Nov. Test. graece. Editio octava critica maior. Die in den Prolegomena dieser Ausgabe aufgezählten Textzeugen sind in meinem Kommentar mit den dort verwendeten Sigla angeführt. Abweichend ist hier nur die Peschittho durch syr^1, die syrische Version des Thomas von Charkel durch syr^3 bezeichnet. Neu verglichen habe ich die koptische Version (cop) nach der Ausgabe von Horner Vol. III Oxford 1905 und die altlateinische Version d nach Tischendorfs Ausgabe des Codex Claromontanus Lipsiae 1852, ebenso viele patristische Citate. Von dem reichen handschriftlichen Material, das seit Tischendorfs Octava bekannt geworden ist, muß das Wichtigste in den Originalausgaben verglichen werden. Manche wertvolle Hss. sind noch immer nicht publiciert. Für einzelne Lesarten lassen sich die Textzeugen entnehmen aus von Soden, Die Schriften des NT in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt. 1. Teil Berlin 1902—1910 S. 1898—2035. Wo in der unten stehenden Liste eine Ausgabe nicht erwähnt ist, verdanke ich die Kenntnis der Texte den Angaben von Sodens. In den Sigla folge ich bei diesen in Tischendorfs Octava noch nicht genannten Hss. der von Gregory (Die griechischen Handschriften des NT Leipzig 1908) eingeführten neuen Bezeichnung.

$\mathfrak{p}^{18}$ = London Brit. Mus. Pap. 1532, Oxyrhynchus Pap. 657. 4. Jahrh., enthaltend Hb 2, 14—5, 5; 10, 8—11, 13; 11, 28—12, 17, neben B vielleicht die wichtigste Hs. des Hb; cf The Oxyrhynchus Papyri ed. Grenfell and Hunt Bd. IV London 1904, S. 36—48.

044 = Athos, Laura des hl. Athanasius 172 oder B'. 52, 8. oder 9. Jahrh. Vom Hb fehlt 8, 11—9, 19.

1739 = Athos, Laura B'. 64, 10. Jahrh. cf E. von der Goltz, Eine textkritische Arbeit des 10. bzw. 6. Jahrh. (Texte u. Unters. N. F. Bd. 2 Heft 4) Leipzig 1899. dazu Zahn Bd. IX^2 S. 21 A 19.

920 = Eskorial Y. III. 18, 10. Jahrh.

1245 = Sinai 275, 11. Jahrh.

1319 = Jerus. Patr. 47, 11. Jahrh.

1891 = Jerus. Patr.: Saba 107, 10. Jahrh.

1898 = Athen, Nat. 149, 10. Jahrh.

2127 = Palermo Nationalmuseum 1, 12. Jahrh.

r = München, kön. Clm. 6436 und Univ., früher Freisingen 236, lat., 6. Jahrh., enthält vom Hb c. 6, 6—7, 5; 7, 8—8, 1; 9, 27—11, 7; cf L. Ziegler, Italafragmente der paulinischen Briefe. Marburg 1876, S. 51—54 und S. 132—148.

Prisc. = Priscilliani opera ed. Schepss: CSEL Bd. 18 Wien 1889.

Ithac. = Ithacius contra Varimadum, fälschlich dem Vigilius von Tapsus zugeschrieben, Migne S. L. Bd. 62 S. 351—434.

pal. = Palästinensisch-aramäische Version aus dem 4. Jahrh. Codex climaci rescriptus 6. Jahrh. enthält Hb 2, 9—3, 1; 7, 12—27; 9, 11—19 cf A. S. Lewis, Horae semiticae No. 8 Cambridge 1909, S. 180—185.

Aphr. = Aphrahats des persischen Weisen Homilien, aus dem Syrischen übersetzt von G. Bert. (Texte u. Unters. Bd. 3 Heft 3. 4) Leipzig 1888.

§ 8. Literatur. Die älteste Auslegung des Hb. von der wir Kunde haben, stammt von Origenes. Er hat den Brief in Homilien und in einem Kommentar behandelt. Zwei Fragmente aus den ersteren sind bei Eus. h. e. VI 25, 11—14, vier aus dem letzteren bei Pamphilus, apol. pro Orig. erhalten, beide Gruppen bei Origenis opera ed. Lommatzsch Bd V Berlin 1835 S. 297—302. Zwei weitere Excerpte aus Orig. bei Smaragd von St. Mihiel, collectiones (Migne S. L. Bd. 102 S. 165f.) sind mit einigen Berichtigungen abgedruckt in meinen Historischen Studien zum Hb in Zahns Forschungen zur Gesch. des ntl Kanons Bd. VIII Leipzig 1907 S. 7—9. Einzelne exegetische Bemerkungen finden sich zerstreut in verschiedenen Werken des Orig. Im folgenden sind die Schriften berücksichtigt, welche bis jetzt erschienen sind in der von der Kirchenväter-Commission der Preuß. Akademie der Wissensch. veranstalteten Ausgabe: Origenes Werke Bd. I—IV.

Aus der alten und mittelalterlichen Kirche sind zu nennen:

Ephr. = S. Ephraem Syri comm. in epist. d. Pauli a patribus Mekitharistis translati Venetiis 1893, S. 200—242. (Aus dem Syrischen ins Armenische, aus diesem ins Lateinische übersetzt).

Chrys. = Jo. Chrysostomi in Pauli ep. ad Hebr. homil. 34 (ed. F. Field) Oxon. 1862. (Gelegentlich ist auch die Ausgabe von Montfaucon Opera Bd. XII Paris 1838 beigezogen).

Thdr = Theodori Mopsuesteni in NT comment. quae reperiri potuerunt, collegit O. F. Fritzsche Turici 1847, S. 160—172.

Thdrt = Theodoreti comment. in omnes Pauli epist. ed E. B. Pusey pars II Oxon. 1870, S. 132—219.

Oekum. = Oecumenii comment. in Acta, epist. Pauli et epist. cathol. ed. Morellus Lutet. Par. 1630, II S. 315—437 (hier auch Excerpte aus Photius).

Theophyl. = Theophylacti in Pauli epist. comment. ed. Lindsell Londini 1636, S. 875—1032.

Euthym. = Euthymii Zigabeni comment. in XIV ep. Pauli et VII cathol. ed. Calogeras Athenis 1887 Bd. II, S. 341—472.

Cramer = Catenae graecorum patrum in NT ed. Cramer Bd. VII Oxon. 1844, erste Katene S. 112—278, zweite von Nicetas verfaßte nur zu 1, 1—8, 11 S. 279—598.

Über „die ältesten lateinischen Kommentare zum Hb" habe ich ausführlich gehandelt in meinen „Historischen Studien zum Hb" (s. oben). Die Grundlage für alle älteren lat. Kommentare bildet die auf Cassiodors Betreiben durch Mutian hergestellte lat. Übersetzung der Homilien des Chrys. (in Chrys. opera ed. Montfaucon Bd. XII).

Alkuin = Alcuini expos. in epist. Pauli apostoli ad Hebr. Migne S. L. Bd. 100 S. 1031—1084 (fälschlich auch unter dem Namen des Ambrosius überliefert).

Claudius-Hatto = Attonis s. Vercellarum ecclesiae episc. opera ed. C. Burontius de Signore. Pars. I Expos. epist. s. Pauli. Vercellis 1768.

Hrabanus Maurus, enarrat. in ep. Pauli. Migne S. L. Bd. 112 S. 711 bis 834.
Walafrid Strabo, glossa ordinaria. Migne S. L. Bd. 114 S 643—670.
Haimo von Auxerre, expos. in epist. s. Pauli. Migne S. L. Bd. 117 S. 819 bis 938 (fälschlich unter dem Namen des Primasius, Haimo von Halberstadt, Remigius von Auxerre u. a. überliefert).
Anonymus Sangallensis bei Zimmer, Pelagius in Irland. Berlin 1901, S. 420—448.
Ps.-Hieron. = Pseudo-Hieronymus in meinen Historischen Studien S. 205 bis 212.
Sedul. = Sedulius Scotus, collectanea in omnes b. Pauli epist. Migne S. L. Bd. 103 S. 251—270.
Herv. = Herveus, comment. in epist. Pauli. Migne S. L. Bd. 181 S. 1519 bis 1692. (B. Unruh, Die Kommentare des Herveus Burgidolensis Heilbronn 1909 hat bewiesen, daß das Werk wirklich dem Herveus angehört. Hiermit sind die Zweifel, die ich Hist. Stud. S. 229—233 inbetreff der Autorschaft des Herveus geäußert habe, erledigt).
Thom. Aqu. = Thomae Aquinatis in omnes Pauli epistolas comment. August. Taurin 1902, Bd. II. S. 281—452.

Von Kommentaren seit dem 16. Jahrhundert seien erwähnt:

Erasmus = Paraphrasis in NT: Opera omnia tom. VII Lugduni Batav. 1706.
Calvin = Joh. Calvini in omnes NT epist. comm. ed. Tholuck (edit. altera) Halis 1834 vol. II p. 373—525.
Beza = Novum Testamentum. Genevae 1565, ed. V 1598.
Schlicht. = Nov. Test. illustratum per Crellium, Slichtingium, Woltzogenium. Eleutherop. 1656. vol. II fol. 61—229.
Grot. = H. Grotii annotationes in epistol. apostolicas et Apocalypsin. Op. theolog. tom. II vol. II Amstelaedami 1679 p. 1010—1069.
Braun = Joh. Brauni comment. in epist. ad Hebr. Amstelaed. 1705.
Bengel = J. A. Bengelii Gnomon Nov. Test. Ed. tert. (1773) Stuttg. 1860 p. 855—936.
Wettstein = Nov. Test. graecum op. et stud. J. J. Wetstenii. tom. II Amstelaed. 1752 p. 383—446.
Michaelis = J. D. Michaelis, Erkl. des Briefes an die Hebr. 2. Aufl. 2 Teile. Frankfurt 1780. 86.
Menken = Erkl. des 11. Kap. des Briefs an die Hebr. 14 Homil. — Homil. über das 9. und 10. Kap. des Briefes an die Hebr. nebst einem Anhang etl. Homil. über Stellen des 12. Kap. von G. Menken in: Schriften Bremen 1858 Bd. II S. 303—434; Bd. III S. 275—483.
Böhme = C. F. Böhme, Ep. ad Hebr. lat. vertit atque comm. instruxit perpet. Lipsiae 1825.
Bleek = F. Bleek, Der Brief an die Hebr. 3 Teile. Berlin 1828—1840. Derselbe, Der Hb erklärt, (nach dem Kollegienheft des Verfassers) herausgegeben von Windrath. Elberfeld 1868.
Tholuck = A. Tholuck, Kommentar zum Brief an die Hebr. 3. Ausg. Hamburg 1850.
De Wette = Kurzgef. exeget. Handbuch zum NT. II. Band 5. Teil. 3. Aufl. von W. Moeller. Leipzig 1867.
Ebrard = J. H. A. Ebrard, Der Brief an die Hebr. Königsberg 1850.
Lünem. = Meyers Kritisch exegetischer Kommentar über das NT. Bd. XIII. Der Hb von G. Lünemann. 4. Aufl. Göttingen 1878.
Del. = F. Delitzsch, Commentar zum Briefe an die Hebr. Leipzig 1857.
Kurtz = J. H. Kurtz, Der Brief an die Hebr. erklärt. Mitau 1869.
Hofm. = J. C. K. von Hofmann, Die hl. Schrift neuen Test. V. Teil. Nördlingen 1873.

Woerner = E. Wörner, Der Brief St. Pauli an die Hebr. Ludwigsburg 1876.
Biesenthal = J. H. R. Biesenthal, Das Trostschreiben des Ap. Paulus an die Hebr. Leipzig 1878.
Kähler = M. Kähler, Neutestamentliche Schriften in genauer Wiedergabe ihres Gedankengangs dargestellt. 1. Der Hebräerbrief. 2. Aufl. Halle 1889.
Holtzheuer = O. Holtzheuer, Der Brief an die Hebr. Berlin 1883.
Keil = C. F. Keil, Commentar über den Brief an die Hebr. Leipzig 1885.
Kübel = R. Kübel in Strack-Zöcklers Kurzgefaßtem Kommentar zu den hl. Schriften A u. NT. NT V. Teil. 2. Aufl. München 1898.
Weiß = B. Weiß in Meyers Kritisch-exeget. Kommentar über das NT. 13. Abteilung. 6. Aufl. Göttingen 1897.
Schlatter = A. Schlatter, Der Hebräerbrief ausgelegt für Bibelleser. 2. Aufl. Calw 1892.
Westc. = B. F. Westcott, The epistle to the Hebrews. Second edition. London 1892.
v. Sod. = H. von Soden im Handkommentar zum NT. 3. Aufl. Freiburg 1899.
Schaefer = Die Bücher des NT erklärt von A. Schäfer. V. Bd. Der Hb. Münster 1893.
Seeb. = A. Seeberg, Der Brief an die Hebr. Leipzig 1912.

Die isagogische Literatur ist in §§ 1—6 angeführt. Hier seien nur die folgenden bei der Exegese mitzuberücksichtigenden Abhandlungen erwähnt: Th. Zahn, Artikel „Hebräerbrief" in Haucks Realencyklopädie (PRE^3) Bd. VII S. 492—506; Einleitung in das NT Bd. II^3 §§ 45—47. — E. M. Roeth, Epistolam vulgo „ad Hebraeos" incriptam etc. s. oben S. XXIII A 31. — F Overbeck, Zur Geschichte des Kanons. 1880, S. 1—70. — H. von Soden, Jahrb. für protest. Theologie 1884 S. 435ff. 627ff. — J. Kögel, Die Verborgenheit Jesu als des Messias, das Problem des Hb. Greifswald 1899. — W. Wrede, Das literarische Rätsel des Hb. Göttingen 1906. — B. Weiß, Der Hb in zeitgeschichtlicher Beleuchtung (Texte u. Unters. Bd. 35. Heft 3). Leipzig 1910.

Zur Theologie des Hb seien genannt: E. Riehm, Der Lehrbegriff des Hb. 2. Ausg. Basel 1867. — V. Thalhofer, Das Opfer des alten und des neuen Bundes mit besonderer Rücksicht auf den Hb usw. Regensburg 1870. — E. Ménégoz, La théologie de l'épître aux Hébreux. Paris 1894. — A. Seeberg, Der Tod Christi in seiner Bedeutung für die Erlösung. Leipzig 1895, S. 1—116. — M. Kähler, Dogm. Zeitfr. II: Zur Lehre von der Versöhnung. Leipzig 1898, S. 289—322. — G. Milligan, The theology of the epistle to the Hebrews. Edinburgh 1899. — A. Seeberg, Der Katechismus der Urchristenheit. Leipzig 1903. — A. Schlatter, Die Theologie des NT. II Calw 1910, S. 436—456. — O. Schmitz, Die Opferanschauung des späteren Judentums und die Opferaussagen des NT. Tübingen 1910, S. 259—299.

An philologischen Hilfsmitteln sind außer der bei der Exegese erwähnten Spezialliteratur benützt die Wörterbücher zum NT von Bretschneider, Wilke-Grimm und Cremer; Expos. = Moulton, Notes from the Papyri, Expositor 1901 und 1903 bzw. Moulton and Milligan, Lexical notes from the Papyri, Expositor 1908—1912; Kühner-Gerth = Grammatik der griech. Sprache. 3. Aufl. 1898—1904; Mayser = Grammatik der griech. Papyri aus der Ptolemäerzeit. Leipzig 1906; Helbing = Grammatik der Septuaginta. Laut- und Wortlehre. Göttingen 1907; ferner die Grammatiken zum NT von Winer 7. Aufl. 1867, Winer-Schmiedel Lieferung 1—3. 1894—1898, Buttmann 1859, Blaß 2. Aufl. 1902, Radermacher in Lietzmanns Handbuch zum NT 1911, Moulton, Einleitung in die Sprache des NT 1911.

I. Die einzigartige Erhabenheit der Person des ntl Offenbarungsträgers und die bedrohlichen Folgen des Unglaubens gegenüber seinem Worte 1, 1—4, 13.

1. Der Sohn in seiner schlechthinigen Überlegenheit über die atl Gottesboten 1, 1—2, 4.

Statt mit der üblichen Aufschrift oder einer allgemein gehaltenen Charakteristik seiner Person und seines Verhältnisses zu den Lesern (cf die Einl.) beginnt der Vf seinen Brief mit einer **zusammenfassenden Schilderung der einzigartigen Erhabenheit des Sohnes Gottes 1, 1—4.** Indem dabei der Sohn zunächst den Propheten der Vergangenheit gegenübergestellt wird, tritt sogleich die Tendenz des ganzen Briefes hervor. Der Vf will die Überlegenheit der ntl Heilsordnung über die atl aufzeigen, wie sie sich aus der einzigartigen Bedeutung des Mittlers der ntl Ordnung ergibt. Er tut das im ersten Hauptteil in der Weise, daß er die göttliche, alle Geschöpfe überragende Hoheit des Sohnes darlegt, die auch durch dessen zeitweilige Erniedrigung nicht in Frage gestellt werden kann, sondern gerade in ihr zu eigenartiger Ausprägung kommt. So gewinnt er gleich von Anfang an die Möglichkeit, dem praktischen Zweck seines Briefes gemäß zum Festhalten an Christus zu ermahnen.

Seinen Ausgangspunkt nimmt er bei der geschichtlichen Offenbarung Gottes und stellt den Sohn als den Träger des ntl Offenbarungswortes den Gottesboten der vorchristlichen Heilsgeschichte gegenüber. In einer Beziehung stehen das atl und das ntl Zeitalter einander gleich. Beide waren nicht darauf angewiesen, Gottes Gedanken und Willen durch Ahnungen zu erfassen oder bloß aus Zeichen und Symbolen zu enträtseln. Beide empfingen vielmehr ein Offenbarungswort, das, obwohl durch Vermittlung menschlicher Boten gesprochen, Gott zum Subjekte hatte. Dabei sind freilich

die verschiedenen Umstände, unter denen Gottes Rede erfolgte, zu berücksichtigen. Gottes Wort ist ergangen zu verschiedener Zeit, an verschiedene Personen und durch verschiedene Organe, und der Fortschritt, den die ntl Offenbarung in diesen Beziehungen aufweist, bedingt ihre überragende Bedeutung. Dies bringt der Vf in einem streng antithetisch gebauten Satze zum Ausdruck: [1, 1 u. 2a] Nachdem Gott in der Vergangenheit vielfach und auf vielerlei Weise zu den Vätern geredet hat in den Propheten, hat er in dieser Endzeit zu uns geredet in einem, der Sohn ist. Die vorchristliche Offenbarung charakterisiert sich zunächst dadurch, daß sie der Vergangenheit angehört [1]) und demgemäß an die Väter ergangen ist. Wo *οἱ πατέρες* nicht die leiblichen Eltern bezeichnet, heißen im NT so gewöhnlich die Patriarchen als die ehrwürdigen Begründer des israelitischen Volkstums (Jo 7, 22; AG 13, 32; Rm 9, 5; 11, 28; 15, 8). Da aber diese hier selbstverständlich nicht in Betracht kommen, so muß der Ausdruck in gleichem Sinne gemeint sein, wie er sonst (abgesehen von der Variante AG 3, 22) nur in Verbindung mit dem Pronomen vorkommt, nämlich von den Vorfahren des israelitischen Volks seit den Tagen Mosis. [2]) Ihnen steht die ntl Gemeinde gegenüber, der sich der Vf mit den Lesern einrechnet. Auch sie hat Gottes Wort empfangen; denn obwohl die meisten ihrer gegenwärtigen Glieder, wie auch der Vf und die Leser, nicht unmittelbare Hörer der im Sohn ergangenen Gottesrede gewesen sind, so sind sie doch des ntl Heilswortes durch zuverlässige Überlieferung teilhaftig geworden (2, 3). Daß dieses nicht das ehrwürdige Alter einer beträchtlich zurückliegenden Vergangenheit für sich in Anspruch nehmen kann, tut seiner Autorität keinen Eintrag. Vielmehr muß es, weil *ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων* [3]) ergangen, als das abschließende Gotteswort gelten. In

[1]) *Πάλαι* bezieht sich meistens auf eine für das Gefühl des Redenden beträchtlich zurückliegende und abgeschlossene Zeit, mag diese in Wirklichkeit in graue Ferne (Ju 4) oder nur in die unmittelbare Vergangenheit (Mc 15, 44; 2 Kr 12, 19) zurückreichen. In Hb 1, 1 bezeichnet das Adv. die Vergangenheit im Unterschied von der Gegenwart cf Sap 11, 15; 12, 27 so besonders gegenüber *νῦν* Esth 3, 13; Jes 48, 7.

[2]) Cf Hb 3, 9; 8, 9; Mt 23, 30. 32; Jo 6, 31. 49. 58; AG 7, 19. 38. 44. 45. 51. 52; 15, 10; 28, 25; im übrigen vergleicht sich am nächsten das absolute *οἱ πρεσβύτεροι* „die Vorfahren" 11, 2; Mt 15, 2. — Da die ntl Gemeinde auf dem heilsgeschichtlichen Boden Israels erwachsen ist, so können die Ahnen des jüdischen Volkes Väter der ntl Gemeinde jüdischer und heidnischer Herkunft heißen cf 1 Kr 10, 1. Aus der Verweisung auf die *πατέρες* ergibt sich demnach kein zwingender Schluß für die Annahme, Vf und Leser des Briefes seien Judenchristen gewesen. Das Nächstliegende bleibt aber diese Auffassung doch. Vielleicht darf man auch darauf Gewicht legen, daß Heidenchristen niemals sagen, Christus hat zu „uns" geredet, wie das der Vf 1, 1 tut cf Zahn, Einl. II³ S. 133. 142f.

[3]) Die LA *ἐπ' ἐσχάτων* (044 Min d syr¹ u. ³) ist nicht nur ungenügend

der LXX steht ἐπ᾽ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν (Gen 49, 1; Jer 30 [37], 24; Ez 38, 16; Dan 2, 28; Dan Theod. 10, 14; Hos 3, 5; Mi 4, 1), vereinzelt auch (zuweilen nur als Variante) ἐπ᾽ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν (Num 24, 14; Jer 49, 39 [25, 18]; Dan 10, 14) als Übersetzung von בְּאַחֲרִית הַיָּמִים von der Endzeit, die sich dem Sprechenden je nach dem Standpunkt, den er einnimmt, verschieden darstellt, aber stets als abschließende Epoche der Weltentwicklung gedacht ist. In der vorliegenden Stelle ist zu diesem Ausdruck das Pronomen τούτων hinzugefügt. Das ergibt nur dann einen passenden Sinn, wenn τούτων nicht bloß mit ἡμερῶν verbunden, sondern auf den einheitlichen Ausdruck ἐπ᾽ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν bezogen wird.[4]) So verstanden besagt derselbe ein Doppeltes, daß nämlich Gott in der Gegenwart geredet hat, und daß diese Gegenwart zugleich die Endzeit ist. Wie sehr diese Anschauung im Gedankenkreis des Briefes liegt, zeigt 9, 26. Christus ist ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων erschienen, und seine Parusie, welche den definitiven Abschluß bringen wird, ist in Bälde zu erwarten (10, 25. 37). Die Vorstellung ist also wesentlich die gleiche wie 1 Pt 1, 20, wo es heißt, Christus sei ἐπ᾽ ἐσχάτου τῶν χρόνων offenbar geworden. Was der Urgemeinde und mit ihr dem Vf des Hb Anlaß zu einer solchen Schätzung ihrer

---

bezeugt, sondern hat auch innere Gründe gegen sich. Die Assimilierung von ἐσχ. an ἡμερῶν lag um so näher, als der Plural in den Parallelen des AT überwiegt cf auch 2 Pt 3, 3. Der Sinn ist übrigens wesentlich der gleiche wie bei der LA ἐπ᾽ ἐσχάτου, da ἐπ᾽ ἐσχάτων wegen der Stellung des Adj. vor dem Artikel nicht mit d übersetzt werden darf: *in novissimis diebus his*, sondern substantivisch gefaßt werden muß. Für ἐπ᾽ ἐσχάτου zeugen die Unc vulg cop usw.

[4]) Delitzsch' Vorschlag, τῶν ἡμ. τούτων als Apposition zu ἐπ᾽ ἐσχάτου zu fassen: „an dem Zeitende, welches diese Tage bilden", scheitert an dem Fehlen des Artik. bei ἐσχάτου; dagegen ist er im Recht mit der Annahme, daß τούτων logisch zum ganzen Begriff gehöre. Nur so läßt sich der Ausdruck befriedigend erklären. Die herrschende Auslegung, nach welcher αἱ ἡμέραι αὗται mit ὁ αἰὼν οὗτος identisch sein soll, ist sprachlich nicht zu belegen und ist auch darum unannehmbar, weil αἱ ἡμέραι αὗται hier nicht einen Gegensatz zu der Zukunft, dem αἰὼν μέλλων 6, 5, sondern zu der Vergangenheit (cf πάλαι) bilden. Gewöhnlich ist mit αὗται αἱ ἡμέραι die einen größeren oder kleineren Zeitabschnitt umfassende Gegenwart des Sprechenden gemeint (Lc 24, 18; AG 1, 5; 3, 24; 5, 36; 21, 38; Sach 8, 9. 15), wenn der Zusammenhang nicht ausdrücklich die Beziehung auf einen anderswie bestimmten Zeitraum fordert. Aus der Kombination dieses Sprachgebrauchs mit der aus dem AT übernommenen Formel erklärt sich die ungenaue Relation des Pronomens. Nur eine Reminiscenz an Hb 1, 2 dürfte die Variante ἐπ᾽ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων Test. Dan 1, 1 sein, wo übrigens sicher αὐτοῦ statt τούτων zu lesen ist. Orig. zu Jer 4, 20 (Bd. III S. 277) gibt 2ª in freier Reproduktion folgendermaßen wieder: ἐπ᾽ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ. Für sein Gefühl war somit der Ausdruck des Hb mit der atl Formel wesentlich gleichbedeutend. Dieselbe Auffassung verrät auch Hermas sim. IX, 12, 3: ὅτι, φησί, ἐπ᾽ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν τῆς συντελείας φανερὸς ἐγένετο.

Gegenwart gegeben hat, ist die Gewißheit, in Christus eine alle früheren überbietende und selbst nicht überbietbare Gottesoffenbarung zu besitzen. Während Gott in der Vergangenheit durch die Propheten geredet hat, so jetzt durch einen, der Sohn ist. *Προφῆται* heißen nicht bloß die Propheten im engeren Sinn des Wortes (11, 32), wie sie von Samuel an in langer Reihe während der Geschichte Israels aufgetreten sind (AG 3, 24), sondern alle Träger göttlichen Geistes, welche als solche Sprecher Gottes gewesen sind, mit Einschluß eines David (AG 2, 30) und insbesondere Moses, des ersten und größten aller Propheten cf 3, 5; AG 3, 22; 7, 37; Deut 34, 10. *Ἐν* besagt nicht, wie wenn *διά* (2, 2. 3) oder *διὰ στόματος* (Lc 1, 70; AG 3, 21) stünde, daß sich Gott der Propheten als der Organe und Werkzeuge zur Kundmachung seines Willens bedient habe — denn daß der so gewandt griechisch schreibende Vf *ἐν* hebraisierend nach Analogie von בְּיַד für *διά* gesetzt haben sollte (2 Sam 23, 2; cf auch 1 Sam 28, 6; Hos 1, 2), ist nicht anzunehmen [5]) —. Andrerseits soll aber auch nicht hervorgehoben werden, Gott habe sich im Innern der Propheten vernehmen lassen — denn nicht diese, sondern die Väter werden als Empfänger des göttlichen Wortes in Betracht gezogen —. Vielmehr sollen die Propheten als Vertreter Gottes gekennzeichnet werden, in deren Person er selbst zu den Hörern geredet habe. [6]) Daß es ihrer viele waren, bildet an sich einen Vorzug der an die Väter ergangenen Offenbarung. Schon in der Vergangenheit ist Gott nicht stumm geblieben, sondern hat sein Wort immer wieder durch neue Boten und auf die mannigfaltigste Weise, wie es die Bedürfnisse erheischten, kundgegeben. Hieran erinnern die Adverbia *πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως*, von denen das eine das quantitative, das andere das qualitative Verhältnis zum Ausdruck bringt. [7]) Es zeugt von dem Reichtum der göttlichen Offenbarung,

---

[5]) Nicht sein Sprachgefühl, sondern der Wunsch, einem dogmatischen Einwand der Eunomianer zu begegnen (cf Basilius bei Cramer VII 397 f.) hat den Chrysostomus zu der Bemerkung veranlaßt: *Ὁρᾷς ὅτι καὶ τὸ ἐν διά ἐστι* (I S. 9).

[6]) Dieser Auffassung des Verhältnisses Gottes zu den Propheten entspricht die häufige Charakterisierung des Schriftwortes als Rede Gottes (1, 5. 13; 4, 3; 5, 5. 6; 6, 13; 8, 8; 13, 5) oder des heiligen Geistes cf 3, 7; 10, 15 f.

[7]) Die beiden Adverbia entbehren eines Gegenstücks in 2[a]; sie bedürfen eines solchen auch nicht, da der in ihnen angedeutete Gegensatz in *ἐπ' ἐσχάτου* und namentlich in *ἐν υἱῷ* einbegriffen ist. Die seit Chrys. gewöhnliche Beziehung von *πολυτρ.* auf die verschiedenen Arten der göttlichen Offenbarung in Traum, Gesicht usw. (Num 12, 6—8; Hos 12, 11) widerspricht dem Zusammenhang, der nicht davon handelt, wie sich Gott den Propheten kundgegeben, sondern wie er in ihnen zu den Vätern geredet hat. Viel richtiger erklärt Severian (Cramer VII 123): *„πολυμερῶς“ μὲν κατὰ τὰς διαφορὰς τῶν χρόνων, ἐν αἷς ᾠκονομήθη τὰ περὶ ἡμῶν, ... πολλὰ γὰρ τὰ μέρη τῆς ὑπὲρ ἡμῶν τοῦ θεοῦ οἰκήσεως. „πολυτρόπως“ δὲ ὅτι*

daß sie sich zahlreicher Organe bediente, und daß sie auf sehr verschiedene Weise bald als Gebot, bald als Weissagung, bald als Drohung, bald als Verheißung sich bekundete. Allein eben hierin lag auch ihre Schranke. Die Vielheit der Boten hatte zur Folge, daß der göttliche Ratschluß immer nur stückweise und also unvollkommen zur Aussprache kam, und die Mannigfaltigkeit der göttlichen Offenbarung ließ die Einheit des göttlichen Heilswillens nicht zur Darstellung gelangen. In beiderlei Hinsicht wird die atl Offenbarung durch die ntl bei weitem überboten, indem hier an die Stelle der vielen, jeweilen nur mit einem begrenzten Auftrag ausgestatteten Offenbarungsträger ein einziger tritt, der im Unterschied von jenen vollen Einblick in Gottes Ratschluß besitzt, weil er Gott gegenüber Sohnesstellung einnimmt. Absichtlich schreibt der Vf ἐν υἱῷ ohne Artikel, freilich nicht, um Jesus mit anderen Söhnen Gottes in eine Reihe zu stellen, aber auch nicht in der Absicht, ihn erst durch die weiteren Aussagen v. 2f. von anderen Söhnen zu unterscheiden — denn von solchen ist im Zusammenhang nicht die Rede —, wohl aber um die Eigenart seines Wesens hervorzuheben cf 3, 6; 5, 8; 7, 28. Während die Propheten, so viele ihrer sind, nur durch ihren Beruf Organe Gottes geworden sind, steht der Sohn seinem Wesen nach in einer einzigartigen Verbindung mit Gott, die ihn zum vollkommenen Offenbarer des göttlichen Willens macht cf Mt 21, 33—41. Wie sollten also die Leser, denen sich Gott in solcher Weise kundgetan hat, sich für verkürzt halten gegenüber denen, zu welchen Gott in vergangener Zeit in unvollkommener Weise und durch untergeordnete Boten geredet hat!

Wie unstatthaft das wäre, muß ihnen vollends deutlich werden, wenn sie bedenken, in welch einzigartigem Verhältnis der Sohn, in dem Gottes Wort an sie ergangen ist, zur Welt und zu Gott steht. Der Vf legt dieses Verhältnis in drei Relativsätzen dar, von denen die beiden ersten nach Form und Inhalt näher zusammengehören: [1, 2b] Welchen er bestimmt hat zum Erben aller Dinge, durch welchen er auch die Welt gemacht hat. Daß der Sohn zum Erben bestellt wird, entspricht dem allgemeinen Rechtsgrundsatz: εἰ υἱὸς καὶ κληρονόμος Gl 4, 7; cf Rm 8, 15. Die Einzigartigkeit seiner Sohnschaft tritt aber darin zutage, daß ihm nicht bloß dieses und jenes zum Be-

---

ἄλλη ἐδόθη ἐντολὴ τῷ Ἀδάμ . . . . καὶ διὰ Μωσέως ἄλλη καὶ διὰ τῶν προφητῶν διάφοροι. — Ohne Rückbeziehung auf Hb 1, 1 sind die Adjektive πολυμερής und πολύτροπος nebeneinander nur noch bei Maximus Tyrius VII 2 und XVII 7 (ed. Dübner) nachgewiesen. In ähnlichem Sinn wird πολυμερής häufig mit ποίκιλος verbunden cf Vettius Valens anthol. libri S. 132, 5; 272, 26; 359, 9; 258, 32; 259, 17; auch ποίκιλος mit πολύτροπος Jos. ant. X 142 (8, 3).

sitztum zugewiesen wird, sondern daß er als Universalerbe eine Anwartschaft auf alle Dinge erhält, daß also alles sein Eigentum und sein Herrschaftsgebiet werden soll. [8]) Wann die Bestimmung zum Erben erfolgt ist, sagt der Vf nicht. Er legt den Nachdruck ganz auf die Tatsache selbst, weil diese die weltumfassende Bedeutung des Sohnes beleuchtet. Dennoch läßt der Zusammenhang erschließen, welcher Zeitpunkt dem Vf vorschwebt. An eine vorzeitliche Bestellung im ewigen Ratschluß Gottes kann nicht gedacht sein. Unter dem Sohn ist nach 2[a] durchaus die geschichtliche Person Jesu Christi zu verstehen. Kommt demselben auch eine vorzeitliche (1, 10—12) und übergeschichtliche (3, 3—6) Existenz zu, so hätte der Rückgriff darauf doch notwendig durch eine Zeitbestimmung wie *πρὸ καταβολῆς κόσμου* (Jo 17, 24; Eph 1, 4; 1 Pt 1, 20), *πρὸ τῶν αἰώνων* (1 Kr 2, 7) oder *πρὸ παντὸς τοῦ αἰῶνος* (Ju 25) bemerklich gemacht werden müssen. Andrerseits kann auch nicht die Erhöhung Christi gemeint sein, wie nach Ephr. und Chrys. die griechischen Exegeten aus Abneigung gegen eine subordinatianische Christologie erklärten, [9]) da mit dem *τιθέναι κληρονόμον* nur die rechtskräftige Zusage, nicht aber die tatsächliche Aushändigung des Erbes gegeben ist (cf Rm 4, 17). Die offenbare Anknüpfung an Ps 2, 7f., wo der messianische König aufgefordert wird, sich *τὰ ἔθνη* und *τὰ πέρατα τῆς γῆς* als *κληρονομία* von Gott zu erbitten, gestattet nur die Beziehung auf die in der atl Weissagung erfolgte Einsetzung zum Erben (cf 1, 5), obwohl der Vf den Umfang des Erbes nicht nach dem beschränkten Maß der Verheißung, sondern nach der umfassenden Ausdehnung der Erfüllung bestimmt. So entspricht es nur der Bestimmung des Sohnes, daß Gott, wie der zweite Relativsatz betont, durch ihn auch die Weltschöpfung vollzogen hat, so daß der Sohn Ziel und Mittler der Schöpfung ist (Kl 1, 16). Die Korrespondenz zwischen der Einsetzung des Sohnes zum Erben und der durch ihn vermittelten Schöpfung der Welt wird durch *καί* ausdrücklich namhaft gemacht (cf 6, 7; 7, 25). [10])
Da aber jene nur in einem allmählich fortschreitenden Prozesse im einzelnen zur Durchführung gelangt, diese dagegen in Einem Akte zum Abschluß kommt, so ist die Welt dort als eine alles Einzelne

---

[8]) Nur mit einer rhetorischen Hyperbel sagt Philo IV vita Mos. I 155 (28) ähnliches über Moses aus.

[9]) Von Neueren hat Riehm S. 295—97 diese Auffassung besonders eingehend begründet; später S. XXV hat er sie indes selbst modificiert, und seine Argumente sind durch Lünemann widerlegt worden.

[10]) Die durch KLP usw. ungenügend beglaubigte Voranstellung von *τοὺς αἰῶνας* vor statt hinter *ἐποίησεν* (ℵABDM) widerspricht dem Zusammenhang, welcher nicht *πάντα* und *τοὺς αἰῶνας* einander entgegensetzen, sondern die Verba *τιθέναι* und *ποιεῖν* parallelisieren will.

umspannende Vielheit bezeichnet, hier dagegen als ein in sich zusammenhängender Komplex vorgestellt. Schon die Rückbeziehung auf *πάντα* läßt erkennen, daß *οἱ αἰῶνες* hier nicht wie 9, 26; 13, 8. 21; 1 Tm 1, 17 Zeitbegriff ist, der die verschiedenen einander ablösenden Zeitalter zusammenfaßt. Wie das späthebräische עוֹלָם bezeichnet *αἰών* und *αἰῶνες* in der jüdisch-hellenistischen Sprache auch das von dem Zeitlauf Umschlossene und seinen konkreten Inhalt Bildende, die Welt, als Inbegriff dessen, was zur Zeitlichkeit gehört und in ihr sich abspielt. Dabei kann, wie hier der Aor. *ἐποίησεν* andeutet und Hb 11, 3 in seiner Rückbeziehung auf Gen 1 vollends bestätigt, im Sprachgebrauch der Gedanke der zeitlichen Entwicklung ganz zurücktreten, so daß die Welt nur als Zusammenfassung aller in ihr vorhandenen Stoffe und Kräfte materieller und geistiger Art vorgestellt wird.[11]) Wenn aber Gott es ist, der durch den Sohn die Welt geschaffen hat, so ist dieser ihr gegenüber nicht der letzte Urheber (2, 10), sondern der Mittler,[12]) wie er auch das Erbe der Welt nicht eigener, sondern göttlicher Bestimmung verdankt. So vollkommen ist also der Sohn Offenbarer und Organ Gottes gegenüber der Welt.

Es ließe sich nun erwarten, daß der Vf in dem dritten Relativsatze die abschließende Verwirklichung der Einsetzung des Sohnes zum Erben nach Analogie von v. 2 als eine Handlung Gottes beschriebe. Statt dessen hören wir ihn von einer Handlung des Sohnes selbst reden. Dieser Wechsel des Subjekts ist darin begründet, daß zuerst das bleibende Verhältnis des Sohnes zu Gott und zur Welt dargelegt werden soll, ehe zu seinem geschichtlichen Werke und der darauf folgenden Erhöhung über-

---

[11]) In der Zeit vor Abfassung des Briefes findet sich der Plural *οἱ αἰῶνες* in der Bedeutung „Welt" nirgends (außer vielleicht Apok. Abr. 9), nicht Ps.-Philo mund. (7); wohl aber der Singular cf Sap 13, 9; 14, 6; 18, 4; Philo III somn. I 139 (22); V spec. leg. I 170 (vict. 3); cf auch Epictet bei Zahn zu Gl 1, 4 (Bd. IX² S. 37). Über עוֹלָם = Welt cf Dalman, Die Worte Jesu I. 1898, S. 140—146. Zum Beweis dafür, daß auch der Plur. עוֹלָמִים für „Welt" vorkomme, beruft sich Bleek II, S. 38 auf die Ausdrücke בורא עולמים und רב עולמים, gibt indes keine Belegstellen an, so daß Datum und genauer Sinn des hier vorliegenden Sprachgebrauchs nicht zu ermitteln sind. Mir ist es nicht gelungen, eine Stelle ausfindig zu machen, in welcher עוֹלָמִים „Welt" bedeutet. Wo der Plur. nicht den Zeitbegriff enthält, scheint er sich stets auf eine Mehrheit von Welten zu beziehen cf z. B. עוֹלְמוֹת Bereschith Rabba 1, 5; 1, 31. Cf auch Schlatter, Beitr. z. Förd. christl. Theol. XIV 1, S. 9.

[12]) So schon Orig. zu Jo 1, 3 (Bd. IV, S. 64). Wie der Vf des Hb, Paulus (cf 1 Kr 8, 6; Kl 1, 15) und Johannes (1, 1. 3. 10) die Schöpfung der Welt durch Christus vermittelt sein lassen, so Philo durch den Logos: I cherub. 127 (35); V spec. leg. I, 81 (sacerd. 5); III, 96 (31); II conf. ling. 63 (14); migr. Abr. 6 (1). Lehrreich ist, daß Philo hierbei den Logos mit dem göttlichen Schöpferworte gleichsetzt cf I leg. alleg. I, 21 (9); sacrif. Ab. et Caini 8 (3).

gegangen wird. Demgemäß macht der Vf den Sohn selbst zum Gegenstand der Aussage, indem er fortfährt: [1, 3] Welcher, da er der Glanz seiner Herrlichkeit und das Abbild seines Wesens ist und das All durch sein Machtwort trägt, nachdem er eine Reinigung von den Sünden [durch sich selbst] gemacht, sich zur Rechten der Majestät in der Höhe gesetzt hat. Dem Hauptverbum gehen drei Participialbestimmungen voraus, von denen die beiden ersten, die auch durch das innerlich verbindende *τέ* aneinandergefügt sind, näher zusammengehören, während die dritte schon durch ihr Tempus mit dem im Aor. stehenden Hauptverbum enger verknüpft erscheint. In Verbindung mit einem Hauptverbum im Aor. vergegenwärtigt ein Part. praes. dauernde Handlungen und Zustände, welche entweder nur in dem Moment der Handlung des Hauptverbums (Hb 11, 21; 2 Kr 1, 23) oder überhaupt (Hb 5, 8; Jo 11, 49; AG 18, 24; 1 Kr 9, 19; Eph 2, 4) vorhanden sind oder mit der Handlung des Hauptverbums ihren Abschluß erreichen (AG 20, 9; Eph 2, 13; Jo 11, 31). Da nun das hier in Rede stehende Verhältnis des Sohnes zu Gott und zur Welt ein andauerndes ist und nicht nur für den Präexistenten, sondern auch für den Erhöhten zurecht besteht, so ist durch die Participien von dem Sohn etwas ausgesagt, das von ihm schlechthin gilt und ihm als Sohn eigentümlich ist cf Jo 3, 13. Es gehört zu seiner Eigenart, daß er Glanz der göttlichen Herrlichkeit und Bild des göttlichen Wesens ist und den Bestand der Welt vermittelt. Damit ist nicht gesagt, daß dies auch in den Tagen des Fleisches (5, 7) bei dem Sohn in die Erscheinung getreten sei. Da sich der Vf die Menschwerdung nach 2, 9 ff. als eine Erniedrigung des Sohnes unter die Engel denkt, so kann er dem geschichtlichen Jesus die Prädikate des Sohnes nur insoweit beilegen, als sie mit seinem wirklichen Menschsein sich vertragen und in seiner menschlichen Natur zur Darstellung gelangen können. Das Verhältnis des Sohnes zu Gott veranschaulicht der Vf durch zwei bildliche Ausdrücke. Die Herrlichkeit Gottes d. h. seine der Welt gegenüber in die Erscheinung tretende Erhabenheit (cf Ex 33, 18 f.; Jes 40, 5; Rm 9, 23; Jo 1, 14), gelangt im Sohn zu gleich vollkommener Darstellung, wie sich das (öfter als Bild der göttlichen Herrlichkeit Jes 60, 1—3; 2 Kr 4, 4. 6; Ap 21, 23 verwendete) Licht in dem von ihm ausgestrahlten Glanze darstellt, in welchem — anders als in dem bloß augenblicklich und nach einer Seite hin aufleuchtenden Strahl — andauernd die ganze Fülle des Lichts zur Entfaltung kommt. Nicht minder findet im Sohn das sich gleichbleibende Wesen Gottes (Sap 16, 21) sein vollkommen zutreffendes Abbild, wie der Siegelabdruck die markanten Züge des Prägstocks wiedergibt.[13])

[13]) Für *ἀπαύγασμα* ist die Bedeutung „Reflex", „Widerschein" hier

Der Sohn steht somit in einem Verhältnis engster Zugehörigkeit zu Gott. Er hat seinen Ursprung in Gott wie der Glanz im

---

nicht anwendbar, da sie der ganz unpassenden Frage rufen würde, von welchem Gegenstand der Widerschein zurückgeworfen werde. Schon Orig. zu Jo 13, 31 f. (Bd. IV, S. 474) faßt das Wort im Sinne von „Ausstrahlung", „Glanz" und so auch die späteren griech. Exegeten. Mit der Verwendung in Hb 1, 3 berührt sich am nächsten die Bezeichnung der göttlichen Weisheit als *ἀπαύγασμα φωτὸς ἀϊδίου* Sap 7, 26. Bei Philo II plant. 50 (12) heißt die Welt *οἷον ἀγίων ἀπαύγασμα* und V spec. leg. IV, 123 (concup. 11) der menschliche Geist *τῆς μακαρίας καὶ τριομακαρίας φύσεως* (sc. Gottes) *ἀπαύγασμα*. Indirekt wird der göttliche Logos so genannt I opif. mundi 146 (51): *πᾶς ἄνθρωπος κατὰ μὲν τὴν διάνοιαν ᾠκείωται λόγῳ θείῳ τῆς μακαρίας φύσεως ἐκμαγεῖον ἢ ἀπόσπασμα ἢ ἀπαύγασμα γεγονώς.* — *Χαρακτήρ* „Gepräge", sowohl am Stempel als an dessen Abdruck, heißt ein Bild, das sein Original nicht in allen Einzelheiten, aber in allen wesentlichen Strichen und kennzeichnenden Merkmalen wiedergibt. So nennt Antiochus I. von Kommagene eine von ihm errichtete Statue seiner Person: *χαρακτῆρα μορφῆς ἐμῆς* cf Dittenberger, Orient. Graec. inscr. sel. 383, 60. Philo I quod det. potiori 83 (23) nennt das menschliche *πνεῦμα*: *τύπον τινὰ καὶ χαρακτῆρα θείας δυνάμεως, ἣν ὀνόματι κυρίῳ Μωυσῆς εἰκόνα καλεῖ.* Nach Philo II plant. 18 (5) ist die vernünftige Seele *τοῦ θείου καὶ ἀοράτου πνεύματος ἐκεῖνον δόκιμον . . . νόμισμα σημειωθὲν καὶ τυπωθὲν σφραγῖδι θεοῦ, ἧς ὁ χαρακτήρ ἐστιν ὁ ἀίδιος λόγος* — Liegen hier formale Parallelen zwischen Hb 1, 3 und Philo vor, so fehlt es ebensowenig an sachlichen, wie wenn z. B. I cherub. 97 (28) von Gott gesagt wird: *ἀρχέτυπος αὐγὴ μυρίας ἀκτῖνας ἐκβάλλει* und demgemäß auch von dem *πληρέστατος αὐτοῦ λόγος*, er sei *φῶς* und das Musterbild des übersinnlichen Lichtes III somn. I 75 (13). Am stärksten trifft mit Hb zusammen III somn. I 239 (41), wo es heißt: wie die, welche die Sonne selbst nicht zu sehen vermögen, *τὴν ἀνθήλιον αὐγήν* d. h. die Nebensonne als Sonne ansehen, . . . *οὕτως καὶ τὴν τοῦ θεοῦ εἰκόνα, τὸν ἄγγελον αὐτοῦ λόγον, ὡς αὐτόν καταναοῦσιν.* Der Unterschied liegt indes auf der Hand. Philos Logos ist ein nur im spekulativen Interesse der Kosmologie ersonnenes Gedankengebilde. Der Hb setzt bei der geschichtlichen Person Jesu ein und stellt deren Bedeutung für den Heilsstand der Gläubigen dadurch ins Licht, daß er auf das ewige Verhältnis des Sohnes zu Gott und zur Welt zurückgreift. Demzufolge erstreckt sich Christi Bestimmung auch nicht bloß auf die, deren mangelhafte Erkenntnis ihnen nicht gestattet, zu Gott selbst vorzudringen. Er ist der Mittler der Heilsoffenbarung für die gesamte Menschheit. — Für *ὑπόστασις* „Grundlage", „Realität" kommen im Zusammenhang von Hb 1, 3 nur die Bedeutungen „Dasein", „Existenz" cf Ps 39, 6; 89, 48; Philo incorrupt. mund. (17. 18) und „Wesen" in Betracht. Schlatter, Der Glaube im NT[3]. 1905, S. 615 bezweifelt das Vorhandensein der letzteren Bedeutung; allein sie liegt schon Philo III somn. I 188 (32) *ὁ νοητὸς ὑπόστάσεως κόσμος* am nächsten: die Welt geistigen Wesens im Gegensatz zur sinnlichen. Wahrscheinlich ist sie ferner 1 Sam 13, 21: *τῇ ἀξίνῃ καὶ τῷ δρεπάνῳ ὑπόστασις ἦν ἡ αὐτή.* Sicher findet sie sich Sap 16, 21: *ἡ ὑπόστασίς σου* (sc. Gottes) *τὴν σὴν γλυκύτητα πρὸς τέκνα ἐνεφάνισε* und ep. ad Diogn. 2, 1: *τίνος ὑποστάσεως ἢ τίνος εἴδους τυγχάνουσιν οὓς ἐρεῖτε καὶ νομίζετε θεούς.* Daß der Sohn „das Merk- und Wahrzeichen der Existenz und Realität des Vaters" sei, ergibt auch keinen in den Zusammenhang des Hb passenden Gedanken. Die Leser bedürfen nicht eines Beweises für die Existenz Gottes, wohl aber müssen sie zur richtigen Wertschätzung Christi angeleitet werden, und das geschieht durch die Erinnerung daran, daß er das zutreffende Bild des göttlichen Wesens ist cf 2 Kr 4, 4; Kl 1, 15. Bei den christolog. Streitig-

Lichte und der Siegelabdruck im Stempel. Er bringt in Wesen und Erscheinung die Eigenart Gottes zum Ausdruck. An ihm kommt nicht bloß wie an der Kreatur eine Seite des göttlichen Wesens zur Veranschaulichung. Er vermittelt auch nicht nur wie ein undeutliches Spiegelbild einen mangelhaften Eindruck von dem, was Gott ist, vielmehr ist er in seiner Person eine adäquate, einheitliche und allseitige Selbstdarstellung Gottes.[14]) Die Frage nach Zeit und Art der Entstehung dieses Verhältnisses wird gar nicht aufgeworfen. Ein spekulatives Interesse liegt dem Vf fern. Ihm ist es nur darum zu tun, verständlich zu machen, wie erhaben die Person des Mittlers der Offenbarung ist, und wie vollkommen sich in ihr Gott der Welt erschließt. Der Sohn ist nämlich nicht nur Mittler der Schöpfung, sondern vermöge seines Verhältnisses zu Gott dauernd der lebendige Grund und Halt des Alls cf Kl 1, 17).[15]) Mit einem auch der jüdischen Theologie geläufigen Ausdruck[16]) nennt der Vf dies ein *φέρειν τὰ πάντα*, wobei sich mit der Vorstellung des Tragens, also der Überwindung aller den Bestand gefährdenden Kräfte diejenige der Hinlenkung zu dem ins Auge gefaßten Ziele verbindet.[17]) Zu diesem *φέρειν* bedarf es nur der Willensäußerung des Sohnes, da seinem Worte dieselbe

---

keiten ist also *ὑπόστασις* von den Abendländern so verstanden worden, wie es im Hb gemeint ist, während die Morgenländer, einem durch Orig. angebahnten Sprachgebrauch folgend, darunter die Existenz bzw. die Einzelexistenz verstanden cf Loofs Art. Christol. PRE³ IV, S. 43f.; 45—47.

[14]) Die Bestimmungen *ἀπαύγασμα τῆς δόξης* und *χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως* sind als ein einheitlicher Ausdruck gedacht, wie ihre Zusammenfassung durch das Pronomen *αὐτοῦ* beweist. Beide wollen die Gleichartigkeit des Sohnes mit Gott feststellen, und es geht schon über den unmittelbaren Wortsinn hinaus, wenn Chrys. im Gegensatz einerseits zu sabellianischen, andererseits zu arianischen Folgerungen bemerkt: *Διὰ τοῦ ἀπαυγάσματος [τὸ ἴσον ἐσήμανε] τῆς οὐσίας [καὶ τὴν πρὸς τὸν Πατέρα ἐγγύτητα] ἔδειξεν . . . . Καὶ ἐπήγαγεν ὅτι καὶ χαρακτήρ. Ὁ γὰρ χαρακτὴρ ἄλλος τίς ἐστι παρὰ τὸ πρωτότυπον· ἄλλος δὲ οὐ πάντη, ἀλλὰ κατὰ τὸ ἐνυπόστατον εἶναι* (II, S. 22).

[15]) *Τὰ πάντα* ist der Sache nach identisch mit *πάντα* v. 2, ohne daß der Artikel rückweisende Kraft zu haben braucht cf 2, 8. 10; 1 Kr 15, 27 f. Bei *πάντα* ist die Vorstellung der Vielheit, bei *τὰ πάντα* die der Zusammenfassung vorherrschend.

[16]) Belege aus rabbinischen Schriftwerken geben Schöttgen I, S. 919, Bleek II, S. 71; cf ferner Philo III quis rer. div. her. 36 (7); mut. nom. 256 (44). Zur Sache cf I cherub 36 (11) *ὁ θεῖος καὶ κυβερνήτης τοῦ παντὸς λόγος θεῖος*; außerdem III somn. I, 241 (41), wo Gott von sich sagt, er habe alles geschaffen und geordnet *ἵνα στηριχθῇ βεβαίως τῷ κραταιῷ καὶ ὑπάρχῳ μου λόγῳ*.

[17]) Bei *φέρειν* hat der Grieche gerade wie der Hebräer, wenn er Gott der Welt gegenüber ein נשׂא zuschreibt, zunächst die Vorstellung des Tragens einer Last (cf Num 11, 14; Deut 1, 9), dann aber auch die Idee der Lenkung und Regierung cf Chrys. II, S. 23: „*Φέρων τε γάρ, φησί, τὰ πάντα·*“ *τουτέστι κυβερνῶν· τὰ διαπίπτοντα συγκρατεῖ.* — Die LA *φανερῶν* (B) paßt nicht zu dem folgenden *τ. ρημ. τ. δυνάμεως αὐτοῦ.*

Kraft eignet, die seiner Person innewohnt, und es also an Wirkungskraft nicht hinter dem göttlichen Schöpferwort 11, 3 zurücksteht.[18]) Dieser kurzen Erwähnung des übergeschichtlichen Wirkens Christi auf die Welt schließt sich ein ebenso kurzer Hinweis auf sein geschichtliches Werk an. Indem der Vf dasselbe als Bewirkung einer Sündenreinigung charakterisiert, zeigt sich, wie sehr dieser den Hauptinhalt des Briefes beherrschende Gedanke ihm schon hier vorschwebt. Allerdings fügt sich diese Betrachtung dem Zusammenhang passend ein, weil die der Welt im Sohn zugedachte Gemeinschaft mit Gott ihr nur dann zugute kommen kann, wenn die Menschheit von der sie befleckenden und Gottes Widerwillen erregenden Sünde gereinigt wird.[19]) Da der Vf von den Sünden überhaupt und nicht speziell von denen der Gläubigen[20]) redet, so muß er, wofür auch der Aor. *ποιησάμενος* spricht, eine Reinigungstat im Auge haben, durch welche der Sohn die Sünden aller Menschen gesühnt hat[21]), und deren Folge erst die Zueignung der Sühne an die einzelnen (cf 9, 14; 10, 2) d. h. die Sündenvergebung bildet. Wodurch die Reinigung vollzogen ist, wird nicht ausdrücklich gesagt; aber wenn die immerhin ansehnlich beglaubigte LA, welche *δι' ἑαυτοῦ* vor *καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησ.* einschiebt, echt sein sollte,[22]) so wäre angedeutet, daß der

---

[18]) Die Weglassung von *αὐτοῦ* (M 67** 1739) beruht wohl nur auf der durch den Zusammenhang verwehrten Beziehung von *τῷ ῥημ. τῆς δυν.* auf Gott statt auf den Sohn. Richtig d: *verbo virtutis suae*; so auch die griech. Exegeten.

[19]) Ein von *καθαρισμός* abhängiger Objektsgenitiv führt meistens die Personen ein, welchen die Reinigung zuteil wird cf Mr 1, 44; Lc 2, 22. Hiernach könnte man zu *καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν* die Menschheit als Objekt der Reinigung ergänzen; einfacher ist es jedoch *τῶν ἁμαρτιῶν* als Objekt zu fassen: die Wegreinigung, Tilgung der Sünden cf 2 Pt 1, 9 und besonders Hi 7, 21: *ποιεῖσθαι . . . . καθαρισμὸν ἁμαρτίας μου*; Herm. sim. V, 6, 2. 3: *καθαρίζειν τὰς ἁμαρτίας*; Tob 12, 9: *ἀποκαθαρίζειν πᾶσαν ἁμαρτίαν*; cf auch Mt 8, 3. — Zum Medium *ποιεῖσθαι* cf Blaß § 53, 3.

[20]) Das Pron. *ἡμῶν* nach *τῶν ἁμαρτιῶν* (HKL usw.) ist nach ℵ ABDM 1739 usw. und den meisten Verss. zu streichen. Es ist auch ganz überflüssig cf 10, 4. 11; 9, 26.

[21]) Zu dem hier vorliegenden Gebrauch von *καθαρισμός* kann man die Stellen der LXX vergleichen, wo das Wort zur Wiedergabe von כִּפֻּרִים (Ex 29, 36; 30, 10) oder אֲשָׁם (Prov. 14, 9) dient; freilich ist nicht sicher, ob der Übersetzer seine Vorlage genau hat wiedergeben wollen. Gemeint ist die objektive, in Christi Opfertod vollzogene Beseitigung der Sünden, die *ἀθέτησις τῆς ἁμαρτίας* (9, 26), auf Grund deren die subjektive Reinigung des einzelnen erfolgt.

[22]) Unabhängig von der schwankenden Stellung des Part. *ποιησάμενος* vor oder hinter *τῶν ἁμαρτιῶν* ist die LA *δι' αὐτοῦ* (D 137), nach Thdrt mit Spiritus asper zu lesen, oder *δι' ἑαυτοῦ* (HKLM 1739 d syr[1] u. [3] aeth cop Ithac. c. Varim. 37 Aug. de pecc. mer. I, 50), welche ihrer starken Verbreitung wegen jedenfalls Beachtung verdient. Ihr Wegfall hinter dem *αὐτοῦ* bei *τῆς δυνάμεως* erklärt sich leichter als ihre Einschiebung. Be-

Sohn nicht wie die Priester des AB durch eine von seiner Person verschiedene Opfergabe oder eine nicht unablösbar an seine Person gebundene Kultushandlung, sondern durch sich selbst die Reinigung bewirkt habe. Mit dem Vollzug der Sündentilgung war die Möglichkeit gegeben, daß der Sohn in die Stellung einträte, durch welche sein Verhältnis zur Welt die seiner Bestimmung entsprechende Durchführung erlangen sollte. Im Anschluß an Ps 110, 1 wird die Erhöhung als ein sich Setzen zur Rechten der Majestät in der Höhe charakterisiert, um anzudeuten, daß der Sohn damit Anteil an gottgleicher Hoheit und Würde empfangen habe und zu der unmittelbarsten Gemeinschaft mit Gott erhoben sei. Während *μεγαλωσύνη* sonst ein Attribut Gottes ist, steht es hier wie 8, 1 zur Umschreibung des Gottesnamens (cf 12, 2).[23] Der Vf schließt sich hierin jüdischem Sprachgebrauche an, freilich nicht aus Scheu vor Verwendung des göttlichen Namens, sondern um noch stärker, als es durch ein bloßes *θεός* geschehen könnte, die majestätische Erhabenheit Gottes ins Bewußtsein zu rufen. In gleicher Absicht bestimmt er den Ort, wo der Sohn nun seinen Wohnsitz empfangen hat, nicht nur als den Ehrenplatz zur Rechten Gottes (1 Reg 2, 19; Sir 12, 12; Herm. vis. III, 2, 1), sondern stellt denselben durch *ἐν ὑψηλοῖς* (cf Ps 93, 4; 113, 5; Jes 57, 15) in ausdrücklichen Gegensatz zur Erde als den niedrigen Regionen, über welche hin-

---

denklich macht indes ihr Fehlen bei ℵABP 17 usw. vulg, so daß die Entscheidung unsicher bleibt. Über *αὐτοῦ* und *ἑαυτοῦ* cf Mayser I, S. 305 ff.

[23]) Im AT und in den Apokryphen wird die *μεγαλωσύνη* häufig Gott zugeschrieben (cf 1 Chron 29, 11; Ps 145 (144), 3, 6; 150, 2; Sap. 18, 24; Tob 13, 4. 6. 7; Sir 2, 18; 18, 5) und steht meistens neben Ausdrücken der „Kraft" und „Stärke" als Kennzeichen der königlichen Majestät Gottes. Bei dieser Fassung wäre in Hb 1, 3 und 8, 1 der Genitiv *τοῦ θεοῦ* zu ergänzen. Da aber 12, 2 *τοῦ θεοῦ* an die Stelle von *μεγαλωσύνης* tritt, so liegt es am nächsten, *μεγαλ.* in 1, 3 u. 8, 1 als Decknamen Gottes anzusehen. Bekanntlich sind im späteren Judentum ähnliche Umschreibungen des Gottesnamens stark verbreitet cf Bousset, Die Religion des Judentums im ntl Zeitalter[2] 1906, S. 356—364. Man vergleiche: *ἡ δόξα ἡ μεγάλη ἐκάθητο ἐπ' αὐτῷ* (sc. *τῷ θρόνῳ*) Hen 14, 18 ff. und ganz besonders die Ersetzung des Gottesnamens durch *δύναμις* (Sap 1, 3) = גְּבוּרָה, für welches hebräische Wort Dan LXX 2, 20 *μεγαλωσύνη* steht cf Dalman, Die Worte Jesu I, S. 164 f. Merkwürdig ist, daß Jesus bei der Anführung von Ps 110, 1 sich eben dieser Umschreibung des Gottesnamens bedient zu haben scheint: *ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου καθήμενον ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως* (Mt 26, 64), und daß Jakobus nach Hegesipp bei Euseb. hist. eccl. II, 23, 13, indem er das Wort Jesu reproduciert, wiederum dieselbe Umschreibung verwendet: *αὐτὸς κάθηται ἐν τῷ οὐρανῷ ἐκ δεξιῶν τῆς μεγάλης δυνάμεως.* Es scheint fast, der Vf des Hb knüpfe an eine bei der Citation von Ps 110, 1 üblich gewordene jüdische Formel an, wenn man nicht lieber annehmen will, der feierliche Ausspruch Jesu Mt 26, 64 sei für den judenchristlichen Sprachgebrauch maßgebend geworden. Die Vermutung von A. Seeberg, Das Evangelium Christi 1905, S. 15, der Vf des Hb zeige sich 1, 3 und 8, 1 von der „Glaubensformel" abhängig, ist nicht begründet.

aus der Sohn in den Himmel emporgestiegen ist (8, 1). Daß das Sitzen zur Rechten Gottes nicht ein müßiges Ruhen, sondern ein Versetztsein in den Stand ungehemmten und vollkommenen Wirkens ist, versteht sich für den Vf von selbst; [24]) aber die Art der Wirksamkeit wird hier noch nicht entfaltet. Es genügt dem Vf, die einzigartige Hoheit des Sohnes festzustellen. Während die Diener und so auch die Engel (1 Reg 22, 19; Jes 6, 2; Sach 3, 4. 7; Dan 7, 10; Hen 39, 12; 40, 1. Bar. Apkl. 21, 6; Lc 1, 19; Ap 7, 11; 8, 2) vor ihrem Herrn stehen, sitzt der Sohn auf dem Thron Gottes (cf Hb 10, 11 f.), wie es ihm gemäß seinem Verhältnis zu Gott nach Vollendung seines irdischen Lebenswerkes gebührt. Obwohl Ps 110 zur Zeit Christi von den Juden messianisch gedeutet wurde, und auch in der späteren rabbinischen Literatur noch Spuren dieses Verständnisses vorhanden sind, erklärt sich die reichliche Anwendung dieses Psalms im NT doch am natürlichsten aus dem Gebrauch, den Jesus am Ende seines Lebens davon gemacht hat: Mt 22, 44; 26, 64. [25]) Das gilt insbesondere für den Hb, für dessen Ideenkreis Ps 110 entscheidende Bedeutung hat. Manche grundlegende Gedankengänge des Briefes sind nichts anderes als die Entfaltung der Hauptsätze des Psalmes. [26])

So hat der Eingang des Briefs mit einigen kräftigen Strichen die einzigartige Erhabenheit des Sohnes gekennzeichnet, wie sie in dessen Verhältnis zu Gott und zur Welt, in der Bedeutsamkeit seines geschichtlichen Werkes und seiner übergeschichtlichen Stellung gegeben ist. Die Lossagung von ihm wäre Scheidung von Gott und Verzicht auf die in dem Sohn der Welt dargebotenen Heilsgüter. Wenn nun der Vf von dieser allgemeinen Charakteristik der Person und Stellung des Sohnes zu einem Vergleich desselben

---

[24]) Die Erhebung auf den Thron Gottes bedeutet schon nach Hen 51, 3; 55, 4; 61, 8; 62, 2; 69, 29 die Beteiligung am göttlichen Weltregiment. In noch höherem Maß gilt das für das NT cf 1 Kr 15, 25. Eine einseitige Verwertung von Hb 10, 12 f. in dem Sinne, daß sich der Vf den erhöhten Christus rein passiv vorstelle, wird durch den ganzen Brief verwehrt cf besonders 8, 1 f.

[25]) Das Streitgespräch Jesu Mt 22, 42—44 u. Par. ist nur unter der Voraussetzung verständlich, daß die messianische Deutung von Ps 110 auch für die Gegner eine feststehende Voraussetzung war. Erst die Polemik gegen die Christen scheint die jüdische Exegese auf andere Wege geleitet zu haben; aber die ältere Anschauung brach selbst dann immer wieder durch, cf meine Studie „Melchisedek der Priesterkönig von Salem im Licht der Geschichte und der Offenbarung" in „Bibelglaube und Bibelforschung". Neukirchen 1909, S. 41 f. 46 f.; Billerbeck, Der 110. Psalm in der altrabbinischen Literatur in der Zeitschrift „Nathanael" 1910, S. 21 ff., besonders S. 27—29; 33 ff. Im NT wird Ps 110, 1 citiert oder benützt Mr 16, 19; Rm 8, 34; 1 Kr 15, 25; Eph 1, 20; Kl 3, 1; 1 Pt 3, 22; Ap 3, 21; cf auch Phil 2, 9—11.

[26]) Im Hb wird Ps 110, 1 verwertet 1, 13; 8, 1; 10, 12 f.; 12, 2; — Ps 110, 4: Hb 5, 6. 10; 6, 20; 7, 1—25.

mit den Engeln übergeht, so gibt er damit das schon v. 2^b und 3 vorbereitete Thema an, welches seine weiteren Ausführungen in 1, 5—2, 18 beherrscht. Was ihn dazu veranlaßt, diesen Gegenstand zu behandeln, läßt sich nicht von vornherein feststellen. An sich lag ein Vergleich des Sohnes mit den Engeln als den nicht mit der Materialität behafteten und insofern den Menschen überlegenen Geistwesen nicht fern. Sie erscheinen auch im AT als die Gottes Thron zunächst stehenden Geschöpfe. Dennoch muß der Vf einen besonderen Grund haben, den Vergleich durchzuführen, den er in so umfassender Weise unternimmt. Es ließe sich denken, daß die Leser in dem Sohn eine Art von Engelwesen gesehen hätten, und daß der Vf sich gedrungen fühlte, solchen die centrale Bedeutung Christi verkennenden Anschauungen entgegenzutreten. Gedanken dieser Art lassen sich bei verschiedenen Gruppen des Judenchristentums nachweisen,[27]) und auch Paulus sah sich genötigt, ähnliche Vorstellungen abzuwehren Eph 1, 20 f.; Kl 2, 10; cf auch 1 Pt 3, 22. Allein wenn auch die Ausführlichkeit der Erörterung bei dieser Voraussetzung eine entsprechende Erklärung fände, so lassen sich doch gerade die negativen Sätze 2, 5 u. 16 nicht als Antithese gegen die ebionitische Christologie verstehen, Kein einziger Ausdruck in dem ganzen Abschnitt 1, 4—2, 18 nötigt zur Annahme einer direkt polemischen Tendenz. Es liegt um so weniger Grund vor, derartige Beziehungen anzunehmen, als der Vf 2, 2 selbst in eine andere Richtung weist. Nach der vom Urchristentum übernommenen Anschauung des späteren Judentums waren die Engel bei der Gesetzgebung am Sinai beteiligt, und ihre Mitwirkung verlieh dem sinaitischen Gesetze einen überirdischen Glanz. Sollte also das durch den Sohn geredete Wort für das Bewußtsein der Leser nicht hinter der Offenbarung vom Sinai zurückstehen, so mußte der Beweis erbracht werden, daß der Sohn jenen anderen Boten, deren sich Gott bei der Gesetzgebung bedient hatte, bei weitem überlegen sei. — In diesem Sinn fügt der Vf zu ἐκάθισεν v. 3 die den Gedanken weiterführende Bestimmung hinzu: [1, 4] Indem er um so viel erhabener geworden ist denn die Engel, als er ihnen gegenüber einen vorzüglicheren Namen ererbt hat. Mit sorgfältig gewählter Wort-

---

[27]) Für die Ebioniten cf Tertullian de carne Chr. 14; Epiph. haer. 30, 16, für die Elkesaiten: Hippolyt Philos. 9, 13; man vergleiche auch die nahe Beziehung, in welcher nach Hermas der Sohn Gottes zu Michael steht vis. III, 3, 4; sim. VIII, 3, 3; IX, 12, 7 f. (cf Hoennicke, Das Judenchristentum im 1. u. 2. Jahrh. 1908, S. 301 f.). — Polemik gegen ebionitische Christologie hat namentlich Schneckenburger (St. Kr. 1861, S. 544—551) in Hb 1 und 2 gefunden. K. R. Köstlin, Der Lehrbegriff des Ev. und der Briefe Joh. usw. 1843, S. 387 hat die Annahme, es handle sich um Ablehnung der Engelverehrung, später selbst zurückgenommen (Theol. Jahrbücher von Baur u. Zeller 1854, S. 381 f.).

stellung werden die Punkte herausgehoben, auf die es im Zusammenhang ankommt. Der Vorrang, den der Sohn den Engeln gegenüber erlangt hat, steht in entsprechendem Verhältnis zu dem Namen, der ihn vor jenen auszeichnet. Daß mit κρείττων nur an einen Vorzug der Stellung und Würde, nicht der Wesensbeschaffenheit gedacht ist, kann im Zusammenhang mit 3^b und 4^b ebensowenig fraglich sein, als daß durch γενόμενος (cf 5, 9) ein wirkliches Werden d. h. ein Gelangen zu einer vorher nicht innegehabten Stufe gemeint ist. Damit, daß der Sohn sich zur Rechten der Majestät in der Höhe gesetzt hat, ist er etwas geworden, was er zuvor nicht war. Das stände freilich in einem seltsamen Widerspruch mit den Attributen, die der Vf 3^a ihm beigelegt hat, wenn er nicht voraussetzte, daß der, welcher als Sohn gemäß seinem Verhältnis zu Gott von Hause aus den Engeln überlegen war, zeitweise unter die Engel erniedrigt worden (2, 9) und so bei seiner Erhöhung nur in die ihm gebührende Stellung zurückgetreten sei cf Jo 17, 5. Daß dies der Meinung des Vf entspricht, ergibt sich aus dem Satze, in welchem die dem Sohn nunmehr zukommende Überlegenheit über die Engel in Parallele gestellt wird zu der Vorzüglichkeit des Namens, der ihn vor jenen auszeichnet.[28]) Der Sohnesname, der nach v. 5 u. 8 mit dem διαφορώτερον ὄνομα allein gemeint sein kann, eignet zwar dem geschichtlichen Christus (cf 2^a) und benennt das einzigartige Verhältnis, in welchem der messianische König zu Gott steht. Aber in der Person Jesu hat er eine neue Beziehung erhalten, insofern es sich hier zeigte, daß jenes Verhältnis der Zugehörigkeit erst in der Wesensgemeinschaft mit Gott, welche dem Sohn in seinem übergeschichtlichen Dasein zukommt (v. 3), seine vollkommene Erklärung findet. Demgemäß ist dem Sohn der ihn auszeichnende Name nicht erst bei der Auferstehung zuteil geworden, auf welche seit Theodoret viele Erklärer das Perf. κεκληρονόμηκεν beziehen, sondern eignet ihm als dauerndes Besitztum, seitdem die atl Weissagung (2 Sam 7, 16; Ps 2, 7; 89, 27 f.) den Sohnesnamen promulgiert hat. Mit seiner menschlichen Geburt ist also der Sohn nur in den tatsächlichen Besitz des ihm längst zugefallenen Erbes getreten.

Zur Erhärtung der Aussage von v. 4 läßt der Vf nun einen

---

[28]) Die Formulierung eines Korrespondenzverhältnisses durch τοσοῦτος — ὅσος gehört zu den Lieblingswendungen des Vf (7, 20. 22; 10, 25; cf auch 8, 6) und findet sich auch bei Philo I opif. mund. 140 (49); leg. ad Cajum (36). Zu παρά beim Komparativ cf Blaß § 36, 12; Radermacher S. 104. — Es beruht wohl nur auf Zufall, wenn Clem. ad. Cor. 36 und Orig. zu Jer 1, 8 (Bd III, S. 7) bei freier Wiedergabe von v. 4 κρείττων durch μείζων ersetzen und wie B den Artikel vor ἀγγέλων weglassen. Die Engel werden durch den Artikel als einheitliche Klasse gekennzeichnet und als solche dem Sohn gegenübergestellt.

Schriftbeweis für die Überlegenheit des Sohnes über die Engel 1,5—14 folgen[29]) und zwar zunächst (v. 5) im Anschluß an 4^b hinsichtlich des Namens, sodann (v. 6—14) mit Bezugnahme auf 4^a hinsichtlich der Stellung und Wirksamkeit. Die Ausführung erfolgt in drei chiastisch aneinander gereihten Abschnitten, in denen jeweilen der Sohn und die Engel einander gegenübergestellt werden: 5 f., 7—12, 13 f. Wenn übrigens der Vf hierbei vielfach auf die Gedanken von v. 2 u. 3 zurückgreift, so bestätigt sich, daß ihm schon dort der Gegensatz zwischen dem Sohn und den Engeln vorschwebte, und daß zwischen dem, was von dem Sohn schlechthin, und was von ihm seit seiner Erhöhung gilt, nicht streng zu scheiden ist. Die zur Begründung von 4^b dienende Doppelfrage: [1, 5] Denn zu welchem von den Engeln hat er jegesagt[30]): „Mein Sohn bist du, ich habe dich heute gezeugt" (Ps 2, 7), und [zu welchem hat er] wiederum [gesagt]: „Ich werde ihm zum Vater sein, und er wird mir zum Sohn sein" (2 Sam 7, 14)? erwartet selbstverständlich eine verneinende Antwort. Dem steht nicht entgegen, daß im AT gelegentlich auch die Engel „Söhne Gottes" genannt werden; denn diese heißen immer nur als Gattung so, nicht aber in dem Sinn, daß „Sohn Gottes" kennzeichnende Benennung eines einzelnen Individuums wäre. Überdies hat die LXX, nach welcher der Vf fast ausnahmslos citiert, diese Bezeichnung der Engel entweder ausgemerzt oder umgedeutet.[31]) Subjekt von *εἴπεν* (wie von *εἰσαγάγῃ* v. 6) kann nur der Gott sein, der in der Vergangenheit durch die Propheten geredet hat (v. 1) und auch jetzt noch in der Schrift redet. Was er in der durch die hl. Schrift beurkundeten Heilsgeschichte niemals zu einem Engel gesagt hat, das hat er dem messianischen Könige zugesprochen, wenn er diesen im Unterschied

---

[29]) Cf Fr. Zimmer, Neutestamentl. Studien I. 1882, S. 1—19.

[30]) Die Versetzung von *ποτέ* hinter *τῶν ἀγγέλων* (D 2. 131. 221. 315 syr[1]) zerstört die absichtliche Auseinanderrückung der zusammengehörigen Worte *τίνι* und *τῶν ἀγγέλων* an den Anfang und den Schluß der Frage, also an die beiden Tonstellen.

[31]) Der Tatbestand, auf den Bleek II, S. 90—92 nachdrücklich hingewiesen hat, ist folgender: בְּנֵי הָאֱלֹהִים heißen die Engel Gen 6, 2. 4; Hi 1, 6; 2, 1; 38, 7. Die LXX gibt hier durchweg *οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ*; denn auch für Gen 6, 2. 4 ist diese LA durch Philo II gig. 6 f. (2); quod deus sit immut. 1. 2. 3 (1); quaest. in Genn I (92); Jos. ant. I, 73 (3, 1) verbürgt. בַּר־אֱלָהִין Dan 3, 25 (gr. v. 92) im Munde des heidnischen Königs wird von Theodotion durch *υἱὸς θεοῦ*, von LXX durch *ἄγγελος θεοῦ* wiedergegeben. Dagegen haben beide Übersetzungen als Referat des Erzählers in dem nur griechisch vorhandenen Abschnitt Dan 3, 48 (ὁ) *ἄγγελος κυρίου*. בְּנֵי אֱלִים wird Ps 29, 1; 89, 7 von der LXX mit *υἱοὶ θεοῦ* übertragen, aber an der ersteren Stelle nach dem Zusammenhang sicher und also auch an der zweiten wahrscheinlich auf Menschen bezogen, ebenso unzweifelhaft in dem Zusatz der LXX Deut 32, 43.

von anderen als seinen Sohn anerkennt und sein Verhältnis zu ihm als das eines Vaters zu seinem Sohn darstellt. Ohne daß die Frage nach dem Autor des zweiten Psalms hier erörtert zu werden braucht, ist doch folgendes festzustellen: 1) Beide Citate beziehen sich in ihrem ursprünglichen Zusammenhang nicht direkt auf den Messias; für 2 Sam 7, 14 steht das außer Zweifel (cf 14 b; 1 Chron 22, 7—10; 28, 10; 29, 1; 1 Reg 5, 19; 8, 17—20), es läßt sich aber auch für Ps 2 nicht bestreiten, da dieser nicht einen Ausblick auf den König der Zukunft, sondern einen Rückblick des israelitischen Königs auf ein entscheidendes Erlebnis seiner Vergangenheit enthält. 2) Ps 2, 7 ist nur der poetische Widerhall des Gottesspruches, der nach 2 Sam 7, 14 durch Nathan an David ergangen ist; beide Worte beziehen sich demnach auf die Stellung, welche David und seine Nachkommen auf dem israelitischen Königsthron Gott gegenüber einnahmen. 3) Schon in vorchristlicher Zeit (cf Ps Sal 17, 4. 21—24) und vollends in der christlichen Gemeinde (cf AG 4, 25. 28; 13, 33; Ap 2, 27f.; 12, 5; 19, 15) ist Ps 2 als eine Weissagung auf den Messias verstanden worden. Das hat sein Recht darin, daß was von dem davidischen Könige gesagt ist, in höchstem Maße von dem Messias gelten muß, in welchem als dem Davidssohne in besonderem Sinne die Bestimmung des israelitischen Königtums ihre abschließende Verwirklichung findet. Fraglich ist, ob bei dem Citat aus Ps 2, 7 nicht nur die für den Zusammenhang unmittelbar in Betracht kommenden Worte *υἱός μου εἶ σύ*, sondern auch deren Fortsetzung *ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε* vom Vf direkt auf Jesus angewendet worden sind. Die Wiederholung des Citats in gleichem Umfang 5, 5, vielleicht auch der in den drei Citaten von v. 5 und 6 zu beobachtende Fortschritt von der Zeugung (5 a) zu dem dauernden Verhältnis (5 b) und der noch bevorstehenden Offenbarung (v. 6) macht es wahrscheinlich, daß die zweite Vershälfte nicht unbetont sei. Allein in welchem Sinn der Vf das *σήμερον γεγέννηκά σε* auf die Person Christi übertragen hat, läßt sich nur mit annähernder Sicherheit feststellen. Unmöglich ist die seit Orig. (zu Jo 1, 1 Bd. IV, S. 27), Aug. (enarr. in Ps 2, 7) und Mutian, der hier von Chrys. abweicht, häufig befolgte Beziehung auf die ewige Zeugung des Sohnes. Was sich zugunsten dieser Deutung anführen läßt, ist nicht durchschlagend. [32]) Dagegen würde sie dem ganzen Ge-

---

[32]) In dem für den Hb so bedeutsamen 110. Psalm scheint die LXX v. 3 durch die Worte *ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐγέννησά σε* die vorweltliche Erzeugung des Messias angedeutet zu haben, und Philo erklärt zu Gen 35, 4 I leg. alleg. III, 25 (8): *ὁ αἰὼν ἅπας τῷ σήμερον παραμετρεῖται* und zu Deut 4, 4 III fug. et inv. 57 (11): *σήμερον δ' ἐστὶν ὁ ἀπέρατος καὶ ἀδιεξίτητος αἰών*. Allein damit ist höchstens festgestellt, daß die Beziehung von Ps 2, 7 auf die ewige Zeugung des Sohnes für den Vf des

dankenkreis des Briefes widersprechen, der sich auf Spekulation über die Entstehung des Sohnes niemals einläßt, ganz abgesehen davon, daß sie die atl Citate ihrer ursprünglichen Beziehung auf den Davidssohn entfremden würde. Wie fern dem Vf diese Auffassung liegt, zeigt sich am deutlichsten 5, 5, wo Ps 2, 7 als ein an den geschichtlichen Christus gerichtetes Gotteswort verwendet wird. Nicht minder ausgeschlossen ist die Deutung auf die Auferstehung Christi, die durch AG 13, 33 nahegelegt wird und schon an Hilarius (tract. in psalm. zu 2, 7) einen Vertreter hat. Sie scheitert daran, daß Christus schon während seiner irdischen Wirksamkeit Sohn Gottes ist (cf 1, 2; 5, 8) und es nicht erst mit seiner Erhöhung wird. So erübrigt nur, entweder mit Justin (dial. c. Tryph. 88) an die bei der Taufe Jesu erfolgte Gottesstimme, deren Wortlaut Lc 3, 22 bei wichtigen abendländischen Textzeugen nach Ps 2, 7 formuliert ist, oder aber mit Chrys. und den meisten Griechen an die wunderbare Empfängnis Jesu Lc 1, 35 zu denken. Zugunsten der letzteren Auffassung spricht, daß nach der wahrscheinlichsten Deutung von v. 6 das *πάλιν εἰσαγάγῃ* auf eine erstmalige Einführung des Sohnes in die Welt zurückweist, die (cf 10, 5) kaum anders als beim Eintritt in das irdische Dasein geschehen sein kann. Bei den nun folgenden Worten: [1, 6] Wann er aber wiederum eingeführt haben wird den Erstgeborenen in die Welt, spricht er: „und es sollen ihn anbeten alle Engel Gottes“ kann nämlich der Vf. nur die Parusie im Auge haben.[33]) An sich läge allerdings die Annahme nahe, *πάλιν* diene wie häufig[34]) zur Einführung eines neuen Citats. Die Stellung von *πάλιν* hinter statt vor der Konjunktion würde hieran nicht hindern cf Sap 14, 1. Allein da der Conj. Aor. bei *ὅταν* hier nur die Bedeutung eines Fut. exact.[35]) haben und also nicht auf eine Tatsache der Vergangenheit wie z. B. die Geburt Christi

---

Hb nach den Voraussetzungen seiner Zeit nicht unmöglich gewesen ist, nicht aber daß sie seiner Meinung entspricht. Im Gegenteil muß es gerade auffallen, daß die von den Kirchenvätern so oft citierte Stelle Ps 110, 3 im Hb trotz der reichlichen Benützung des Psalms (cf oben S. 13 A 26.) niemals erwähnt wird.

[33]) Die Beziehung von 6ᵃ auf die Parusie findet sich zuerst bei Gregor von Nyssa c. Eun. II ed. Morell 1638, p. 454 B; IV, p. 541 B—542 A. Doch begegnet bei ihm antirrh. adv. Apoll. ed. Gall. 1770, p. 558 D auch die seit Chrys. bei den Griechen herrschende Deutung auf die Menschwerdung.

[34]) Cf 1, 5; 2, 13; 4, 5; 10, 30; Rm 15, 10. 11. 12; 1 Kr 3, 20; Philo I leg. alleg III, 4 (2); III quis rer. div. her. 122 (24); ebenso in der Mischna: וּלְחָלָן.

[35]) Obwohl sich in der späteren Sprache Spuren einer Abschleifung der im klassischen Griechisch üblichen Verwendung von *ὅταν* mit Conj. Aor. finden cf 1 Kr 15, 27, ist im NT der Unterschied zwischen *ὅταν* mit Conj. Praes. und Conj. Aor. doch keineswegs erloschen cf Radermacher S. 123 f.; Moulton S. 294. Westcott verweist hierfür auf Jo 7, 27. 31; 16, 21. Dem Vf des Hb ist ein inkorrekter Sprachgebrauch am wenigsten zuzutrauen.

bezogen werden kann, so ist die ohnehin durch die Wortstellung empfohlene Verbindung des Adv. mit εἰσαγάγῃ geboten.[36]) Bei der Parusie wird Gott den, der jetzt im Himmel weilt (v. 3) und also dem Bereich der sichtbaren Welt entrückt ist, wieder in diese einführen, und dann wird der Sohn nicht mehr für sich allein, sondern als der erste einer Schar von Gottessöhnen dastehen (2, 10; Rm 8, 29), unter denen er nicht bloß der Zeit nach den Vorrang hat, sondern denen er auch an Würde voransteht cf Ex 4, 22; Jer 31, 9; Ps 89, 28.[37]) Wie somit die hier dem Sohne beigelegte Bezeichnung sich aus dem Blick auf die Parusie erklärt, so auch das folgende Citat, welches dem Sohn die Huldigung der Engel in Aussicht stellt, bilden doch die Engel in den Weissagungen der Parusie das ständige Geleite des Wiederkommenden.[38]) Was dann geschehen wird, bezeugt Gott schon jetzt in der Schrift.[39]) Der Wortlaut des Citats und insbesondere das im Zusammenhang des Hb bedeutungslose, aber durch den Text des AT dargebotene καί beweist, daß der Vf Deut. 32, 43 anführt. Die citierten Worte stammen aus einem im masoretischen Text fehlenden Zusatz der LXX, der sich inhaltlich stark mit Ps 97, 7 berührt und von dort in den Zusammenhang des Deut. eingedrungen sein dürfte.[40]) Das Lied Mosis Deut. 32 schildert die abschließende Offenbarung Jahves zum Gericht, das nach Bestrafung der Sünden Israels zu dessen Erlösung führt. Die Weissagung von dem künftigen Kommen

---

[36]) Die differenten Auffassungen des πάλιν treten schon in den lat. Übersetzungen hervor. 6ª lautet bei d: *deinde iterum cum inducit primogenitum in creatione, dicit*; dagegen bei vulg: *et cum iterum introducit primogenitum in orbem terrae, dicit.*

[37]) Πρωτότοκος steht also hier in allgemeinerem Sinn als Kl 1, 18 und Ap 1, 5; doch wird Christus auch nicht wie Kl 1, 15 aller Kreatur gegenübergestellt, insbesondere nicht den Engeln, denen ja der Name „Sohn Gottes" 1, 5 aberkannt wird. Vollends in ganz anderem Sinn heißt der Logos bei Philo πρωτόγονος υἱός II agric. 51 (12); conf. ling. 63 (14) oder πρωτόγονος λόγος 146 (28); III somn. I 215 (37). Dagegen läßt sich vergleichen Schemoth Rabba zu Ex 13, 2 (Wünsche S. 150f.): „Gott sprach zu Mose, sagte R. Nathan, sowie ich Jakob zum Erstgeborenen gemacht habe (cf Ex 4, 22), so mache ich auch den König Messias zum Erstgeborenen (cf Ps 89, 28)".

[38]) Cf Mt 16, 27; 24, 30f.; 25, 31; 1 Th 4, 16; 2 Th 1, 7; Ap 19, 14.

[39]) Da die Meinung des Vf selbstverständlich nicht sein kann, bei der künftigen Wiedereinführung des Sohnes in die Welt citiere Gott Deut 32, 43, so ist ὅταν-λέγει als eine nicht ganz zutreffende Formulierung des Gedankens zu betrachten: „im Blick auf die dereinstige Wiedereinführung des Sohnes in die Welt sagt Gott schon jetzt in der Schrift". Zum Präs. λέγει cf 5, 6; 8, 5. 8.

[40]) In Deut 32, 43 ist wahrscheinlich schon die hebr. Vorlage der LXX durch einen nicht in den Zusammenhang passenden, auf Ps 97, 7 zurückgehenden Zusatz erweitert worden. Außerdem ist der LXX = Text dadurch korrumpiert, daß zwei parallele Übersetzungen ineinander geschoben sind. cf Swete, Introduction to the Old Testament in Greek 1900, S. 243.

Jahves sieht der Vf des Hb in der Sendung des Sohnes erfüllt, so zwar, daß das bei der ersten Erscheinung Christi noch nicht Realisierte durch sein Wiedererscheinen in der Welt zur Verwirklichung gebracht wird cf Mr 1, 2f.; Rm 15, 10.

In einem neuen durch *καί* deutlich markierten Abschnitt v. 7—12 stellt nun der Vf durch *μέν* (v. 7) und *δέ* (v. 8) noch ausdrücklicher als bisher die Engel und den Sohn einander gegenüber, indem er das, was Gott in der hl Schrift in bezug auf[41]) die einen und den anderen sagt, in Kontrast setzt. Während die Engel ihrem geschöpflichen Ursprung gemäß der Wandelbarkeit unterworfen sind und untergeordnete Dienstleistungen in der Natur zu verrichten haben, besitzt der Sohn seiner gottheitlichen Würde entsprechend ein unveränderliches Wesen und eine unvergängliche Herrschaft. [1, 7]: Von den Engeln heißt es (Ps 104, 4): „Der seine Engel zu Winden macht und seine Diener zur Feuerflamme". So nämlich ist das Citat zu übersetzen, das der Vf wörtlich aus der LXX in einer mit A übereinstimmenden Textgestalt herübergenommen hat. Im Urtext hat freilich die Stelle den etwas abweichenden Sinn: „Der zu seinen Boten macht Winde und zu seinen Dienern loderndes Feuer" cf Ps 148, 8. Die LXX hat, einer stark verbreiteten jüdischen Tradition[42]) folgend, מַלְאָכָיו und מְשָׁרְתָיו als Objekte aufgefaßt und darum bei der Übertragung mit dem Artikel versehen, wodurch רוּחוֹת und אֵשׁ לֹהֵט die Stellung von Prädikatsakkusativen erhalten haben. Der Gedanke, daß in den elementaren Erscheinungen des Weltlebens Engelmächte tätig seien, findet sich durchweg im AT und NT. Er bekommt aber hier eine eigenartige Wendung. Die Engel haben keine sich gleichbleibende Existenzformen, sondern erhalten jeweilen die Gestalt, welche der von ihnen auszurichtende Dienst erheischt. Als Geschöpfe Gottes sind sie in ihrem Dasein ganz von dem Willen des Schöpfers abhängig, der ihre Existenz und ihre Aufgabe nach seinem Belieben gestaltet.[43]) Sturm und

---

[41]) Da Ps 104, 4 keine Anrede an die Engel enthält, kann *πρός* hier nur die Personen einführen, „in Rücksicht auf" welche eine Äußerung getan wird cf 4, 13; Rm 10, 21; Lc 12, 41 und besonders Mr 12, 12 = Lc 20, 19, wo in der Parallele Mt 21, 11 *περί* steht. Wie das *πρός* v. 8 gemeint ist, bleibt in der Schwebe, da hier wirklich direkte Anrede an den Sohn erfolgt (v. 8—12).

[42]) Cf 4 Esr 8, 21: „Deren (der Engel) Chor sich wandelt in Sturm und Feuer"; Targum: *Qui facit nuntios suos veloces sicut spiritus, ministros suos fortes sicut ignis flammicans*; ferner verschiedene Rabb. des 3. Jahrh. bei Bacher, Agada d. pal. Amoräer. Bd. II. Straßburg 1896, S. 85. 292. 499; Pesikta VI. XXIX (Wünsche S. 70. 275); Bereschith Rabba zu Gen 32, 36 (Wünsche S. 378); Schemoth Rabba zu Ex 12, 1 f.; 16, 4 (Wünsche S. 107. 189); Midr. Tehill. zu Ps 104, 4 (Wünsche II, S. 115); cf auch Schöttgen, Horae Hebraicae et talmudicae 1733. I, S. 923 f.

[43]) Kann man auch in v. 7 nicht mit Chrys. und Thdrt ausschließ-

Feuer waren nach 12, 18f. Begleiterscheinungen der sinaitischen Gesetzgebung. Das mag (cf 2, 2) dem Vf den Anlaß gegeben haben, die Verwendung der Engel zur Dienstleistung bei den Naturvorgängen besonders hervorzuheben. Jedenfalls erscheinen sie so in ihrem Wesen und ihrer Betätigung dem Sohn vollkommen untergeordnet, über den Gott in der Schrift (Ps 45, 7f.) ganz anderes aussagt: [1, 8f] Von dem Sohn aber [heißt es]: „Dein Thron, o Gott, besteht für alle Ewigkeit" und: „Ein Scepter der Geradheit ist das Scepter deiner Königsherrschaft. Du hast Gerechtigkeit geliebt und Frevel gehaßt. Darum hat dich, o Gott, dein Gott mit Öl der Wonne gesalbt mehr als deine Genossen." Der 45. Psalm ist ein Hochzeitsgedicht auf einen davidischen König. Inwieweit er schon von den Juden messianisch gedeutet wurde, läßt sich kaum mit Sicherheit feststellen.[44]) Aber was hier einem Vertreter des davidischen Hauses zugesagt wird, hat in keinem Sprößling dieses königlichen Geschlechtes seine volle Verwirklichung gefunden und wird so zur Weissagung auf den König der Endzeit, in welchem die Idee des davidischen Königtums zu abschließender Realisierung gelangt. Wie Ps 45, 7[a] im Grundtext gemeint sei, ist eine schwer zu beantwortende Frage und kann hier um so eher unerörtert bleiben, als die LXX, welcher der Vf folgt, aller Wahrscheinlichkeit nach ὁ θεός nicht als Nominativ[45]), sondern als Vokativ[46]) verstanden hat. Sicher

---

lich den Gedanken finden, die Engel seien im Unterschied von dem Sohne κτίσματα, so ist im Blick auf v. 10—12 dieser Gegensatz doch mit in Betracht zu ziehen. — Trotz v. 14 kann πνεύματα nicht durch „Geister", sondern wegen des Parallelismus mit πῦρ nur durch „Winde" übersetzt werden cf Sir 39, 28; Jos. ant. II, 243 (16, 3); Philo I opif. mund. 58 (19). Die Variante πνεῦμα (D 1. 21. 39. 67**. 71. 366. 472 d Orig. exh. ad mart. 13 Bd. I S. 13, anders Joh. Einl. u. zu 13, 20 Bd. IV S. 17. 453) beruht wohl nur auf Angleichung an 7[b] und den sonstigen Sprachgebrauch des AT u. NT (cf Jo 3, 8), der πνεῦμα „Wind" nur im Sing. verwendet.

[44]) Auf messianisches Verständnis scheint die Aufschrift der LXX (v. 1) zu weisen. Im Targum werden mindestens einzelne Aussagen auf den Messias bezogen, cf ferner Aben Esra und Kimchi. Dagegen ist die messianische Deutung ganz aufgegeben Pesikta XVI (Wünsche S. 171); Midr. Tehill. (Wünsche S. 289). Schon Justin dial. c. Thryph. 56. 63. 86 spricht eher gegen messianische Deutung seitens der Juden.

[45]) Als Nom. verstanden, könnte ὁ θεός rein grammatisch angesehen als Prädikat oder als Subjekt aufgefaßt werden cf Grotius, Westc. Allein als Prädikat ergibt ὁ θεός keinen erträglichen Sinn; denn von dem Throne des Königs läßt sich schlechterdings nicht sagen, er sei Gott. Ein brauchbarerer Gedanke ergibt sich, wenn man ὁ θεός als Subjekt betrachtet. Nach Analogie von Aussagen wie Ps 18, 3. 19; 22, 11; 71, 3; 90, 1; 91, 1. 2. 9 könnte man erklären: „Dein Thron", d. h. das, was die königliche Herrschaft verleiht, worauf dein Thron sich gründet, „ist Gott". Aber auch hiergegen spricht: 1) daß Ps 45, 7 nach dem Parallelglied nicht eine Aussage darüber enthält, was Gott für den König ist, sondern welche Bewandt-

haben Aquila (und Theodotion), wahrscheinlich auch Symmachus und das Targum die Aussage so aufgefaßt.[47]) Freilich kann im Hb ὁ θεός nicht Anrede Gottes sein, sondern muß sich der Einleitung des Citats zufolge auf den Sohn beziehen, gerade wie v. 10 κύριε auf ihn übertragen wird. War schon der Herrschersitz des davidischen Königs im Grunde Gottes Thron (cf 1 Chron 29, 23; 28, 5) und der König nur der Stellvertreter Gottes, so darf der Thron des erhöhten Christus mit noch viel mehr Recht der „Thron Gottes" heißen, so gewiß Christus an Gottes Wesen und Herrlichkeit Anteil hat (v. 3) und also geradezu mit „Gott" angeredet werden kann.[48]) Darum gilt nun auch von seinem Thron, was Threni 5, 19 von dem Thron Gottes ausgesagt wird, daß er für alle Ewigkeit Bestand hat.[49]) Die Fortsetzung des Citats führt der Vf 8ᵇ durch καί[50]) wie 2, 12f; 10, 30; cf Philo III quis rer. div. 2 (1) als eine selbständige Beweisstelle ein (cf v. 10; AG 1, 20), um den in ihr enthaltenen Gedanken ganz zur Geltung gelangen zu lassen. Bei der durch alte Zeugen[51]) vertretenen

---

nis es mit seinem Throne hat; 2) daß die Voranstellung des mit dem Artikel versehenen Prädikatsnomen zum mindesten sehr irreleitend wäre (anders Jo 1, 21; 2 Kr 3, 2). Ephr. scheint φησὶν ὁ θεός gelesen zu haben, wenn er erklärt: *verum de filio suo sic dicit Deus: thronus tuus in saeculum saeculi.*

[46]) In der LXX steht ὁ θεός häufig als Anrede cf Ps 22, 2; 42, 2; 43, 1; 44, 2; 67, 4; 70, 2; 72, 1; so auch Hb 10, 7 nach Ps 40, 9; Lc 18, 11. 13; cf Blaß § 33, 4. Nach Wackernagel (Verhandl. d. 49. Versamml. deutsch. Phil. u. Schulmänner 1907, S. 158) ist die Verwendung von ὁ θεός als Anrede Hebraismus, was Moulton S. 107f. ablehnt.

[47]) Ps 45, 7ᵃ lautet bei Aq.: ὁ θρόνος σου, θεέ, εἰς αἰῶνα καὶ ἔτι; bei Theod. nach Pitra (Anal. sacr. spic. Solesm. III 1883, S. 558) ebenso, nach Field freilich wie in LXX; bei Sym.: ὁ θρόνος σου, ὁ θεός, αἰώνιος καὶ ἔτι. Das Targum lautet nach der Übersetzung der Londoner Polyglotte: *Sedes gloriae tuae, Domine, permanet in secula seculorum.* (Einen ganz anderen Text gibt Biesenthal S. 83).

[48]) Diese Auffassung vertreten schon Athan., Basil., Thdr. (bei Cramer VII 341. 332f. 132), Chrys. III S. 33f., Thdrt. Freilich betonen Basil. und Chrys. mit Unrecht den Artikel, der ja nur aus dem Text des AT mit herübergenommen ist und also für den Sprachgebrauch des Vf des Hb nichts beweist.

[49]) Da αἰών ursprünglich nur „Zeitalter" bedeutet, verwendet die LXX, um den Begriff einer unabsehbaren Zeitdauer auszudrücken, öfter den Ausdruck εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος Ps 61, 9; 83, 18; 89, 30 u. a. (auch ohne Art. 19, 10; 21, 5. 7; 22, 27 u. a.) oder εἰς τὸν αἰῶνα καὶ εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος Ps 9, 6; 10, 16; 45, 18 u. a.; εἰς τοὺς αἰῶνας Ps 48, 15; 61, 5; 72, 17; 77, 8, so auch Hb 13, 8; εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων Ps 84, 5, häufig im NT (Ap 1, 18; 4, 9f.; 11, 15; 19, 3), namentlich in Doxologieen cf Hb 13, 21.

[50]) Καί (ℵ ABDM 17 d vulg cop) konnte leicht weggelassen werden, weil man übersah, daß der Vf die beiden Teile des Citats getrennt verwertet.

[51]) So ℵ ABM 17. 1739. Cyr., im wesentlichen lauter Vertreter Einer Recension.

LA ἡ ῥάβδος τῆς εὐθύτητος ῥάβδος τῆς βασιλείας (σου) kann nur das erste ῥάβδος Subjekt sein, so daß der Sinn entsteht: Das Scepter der Geradheit, nämlich das Scepter Gottes (cf Ps 9, 9; 67, 5; 96, 10; 98, 9), ist das Scepter deiner Königsherrschaft. Die Aussage müßte somit zur Erhärtung der göttlichen Majestät des Sohnes dienen. Allein da die wichtigsten Vertreter dieses Textes (ℵ B) αὐτοῦ statt σου darbieten, so mag die Variante mit einer Fassung von 8ª zusammenhängen, welche ὁ θεός als Nominativ betrachtete und auf Gott bezog. Jedenfalls wäre es ein befremdliches Vorgehen, wenn der Vf den Ausdruck der LXX ῥάβδ. εὐθ. mit dem Art. versehen hätte, ohne dabei mehr als einen bloß indirekten Schriftbeleg für die göttliche Erhabenheit Christi zu gewinnen, während doch ὁ θεός 9ᵇ direkt ergab, was er suchte. Das spricht zugunsten der wörtlich mit LXX übereinstimmenden und genügend beglaubigten[52]) LA: ῥάβδος εὐθύτητος ἡ ῥάβδος τῆς βασιλείας σου, welche alles Gewicht auf die sittliche Qualität der unparteilichen Rechtsprechung (cf Sap 9, 3) legt. Das beweisende Moment darf man freilich nicht hierin suchen, eher noch in der königlichen Herrschaft des Sohnes. In Wirklichkeit wird es v. 9 darin zu finden sein, daß Christus als der wegen seiner sittlichen Bewährung[53]) Erhöhte (cf 2, 9; Phl 2, 9) und zu unvergleichlicher Freude[54]) Gelangte (cf 12, 2) wiederum als Gott angeredet wird. Obwohl nämlich ὁ θεός neben ὁ θεός σου recht wohl als Nominativ betrachtet und auf Gott bezogen werden könnte,[55]) liegt nach 8ª die Beziehung auf Christus im Sinn des Vf näher. Um so weniger darf man die μέτοχοι nach der Meinung des Vf auf die Engel deuten, die ihm ja nicht als Söhne (v. 5), sondern als relativ untergeordnete Diener (v. 7 u. 14) gelten. Vielmehr kann nur an die Menschen gedacht sein, an deren Niedrigkeit Christus einst teilhatte (2, 9—13), und die er nun zu Genossen seiner Seligkeit und Herrlichkeit macht (3, 14).

Mit καί (cf 8ᵇ) geht der Vf zu einem neuen Citat aus Ps 102, 26—28 über, das wie das vorige die göttliche Hoheit und Ewigkeit des Sohnes der Vergänglichkeit kreatürlichen Lebens gegenüberstellt: [1, 10—12] Und: „Du hast am Anfang, Herr, die

---

[52]) So DKLP Cyr. (lib. thes.) Cosm. Dam. etc.

[53]) Die Aoriste ἠγάπησας und ἐμίσησας sind im Sinn des Vf auf das irdische Leben Christi zu beziehen. — Die LA ἀνομίαν (BDM 1739 Dam. syr³ d vulg) verdient den Vorzug vor ἀδικίαν (ℵ A 17 Min etc.) und ist auch in der LXX das Ursprüngliche.

[54]) Das Bild des Psalms beruht auf der Sitte, bei Gastmählern die Eingeladenen zu salben cf Ps 23, 5; Jes 61, 3; zu dem Acc. ἔλαιον cf Blaß § 34, 4.

[55]) Der hebr. Text ist sicher so zu verstehen, cf auch Targum, Aquila, aber auch Chrys. u. a.

Erde fest gegründet, und Werke deiner Hände sind die Himmel. Sie werden vergehen; du aber bleibst beständig, und alle werden wie ein Kleid alt werden, und wie einen Mantel wirst du sie wechseln, und wie ein Gewand werden sie gewechselt werden. Du aber bist derselbe und deine Jahre werden nicht zu Ende gehen". In dem nachexilischen Ps 102 bittet der Sänger im Namen der Gemeinde um Wiederaufrichtung des zerfallenen Zion und beruft sich dabei auf die Ewigkeit Gottes, welche die Unabänderlichkeit seiner Treue und die Erfüllung seiner Verheißungen verbürgt. Wie v. 6 sieht der Vf das Kommen Jahves zur schließlichen Heilsoffenbarung an Zion in dem Kommen Christi verwirklicht und überträgt darum auf den Sohn, was der Psalm von Gott aussagt.[56]) In Ps 102 (LXX) hat die Anrede *κύριε* zwar v. 26 im Hebr. kein Äquivalent, wohl aber v. 2 u. 13, und die Erinnerung an letzteren Vers mag auch veranlaßt haben, daß der Vf abweichend von der LXX *σύ* voranstellt und dadurch den Gegensatz zwischen dem Herrn und der Kreatur stärker betont. Der Herr hat לְפָנִים d. h. „vordem" oder, wie die LXX mit einem Anklang an Gen 1, 1 dafür einsetzt: *κατ' ἀρχάς* (cf Ps 119, 152) d. h. „im Anfang" Erde und Himmel geschaffen (cf 2[b]); er war also schon da, ehe sie zu werden begannen. So bleibt er auch[57]) unerschüttert durch alle Katastrophen hindurch (Ps 119, 90; Lc 12, 33; Gl 2, 5; 2 Pt 3, 4) und überdauert allen Wandel des Geschaffenen, ohne sich selbst zu verändern. Die Himmel dagegen, die hier als Wohnstätte der Engel (v. 7) in Betracht kommen, altern wie ein im Gebrauch sich abnutzendes Kleid, (cf Jes 51, 6; 50, 9; Sir 14, 17) und vergehen,[58]) freilich nicht ohne in veränderter Gestalt erneuert zu werden (Jes 65, 17; 66, 22; 2 Pt 3, 13; Ap 20, 11; 21, 1). In v. 12 wird nach dem wahrscheinlichsten Texte[59]) der

---

[56]) Ein analoger Fall liegt vor, wenn die eschatologische Weissagung, daß die Anrufung des *ὄνομα κυρίου* d. h. des Namens Jahves zum Heil gereichen werde (Joel 3, 5), auf die Anrufung des Namens Jesu bezogen wird Rm 10, 13 cf mit v. 9f. 14f.; 1 Kr 1, 2, ferner AG 2, 21 cf mit v. 36; 4, 12; 9, 14.

[57]) Trotz der Futura in 11[a] u. [c] ist *διαμενεῖς* nicht als Fut. (M d vulg), sondern als Präs. (cop) zu akzentuieren, cf *σὺ δὲ ὁ·αὐτὸς εἶ* v. 12. Der Kontrast wird dadurch geschärft: bei allem, was die Zukunft bringen mag, bleibt Gott unveränderlich.

[58]) *Αὐτοί* (11[a]) bezieht sich nur auf *οὐρανοί* (v. 10). Hierfür spricht schon *πάντες* (11[b]), und mehr noch das v. 12 gebrauchte Bild.

[59]) Der Text von v. 12 ist sehr verwirrt und kaum mit Sicherheit festzustellen. Schon in der LXX Ps 102, 27 stehen zwei Lesarten einander gegenüber: 1. *ἀλλάξεις αὐτοὺς καὶ ἀλλαγήσονται* ℵ Basil. vet. lat. Iren. Tert., 2. *ἑλίξεις αὐτοὺς καὶ ἀλλαγήσονται* ABRT. Von diesen Varianten ist Nr. 2 die weiter verbreitete, dagegen Nr. 1 sicher die ursprüngliche; denn 1) entspricht *ἀλλάξεις ἀλλαγήσονται* genau dem hebr. וְיַחֲלִיפֵם; 2) dient

Himmel mit einem Mantel und einem Gewand verglichen, die, wenn sie abgetragen sind, mit neuen vertauscht werden.

Bei den Citaten v. 7—12 lag der Nachdruck auf dem Gegensatz zwischen der Wandelbarkeit der Engel und der untergeordneten Sphäre ihres Dienstes einerseits, der Unvergänglichkeit und göttlichen Erhabenheit der Herrschaft Christi andererseits. In 1, 13f. dagegen stellt der Vf Christi Herrschaft selbst und die dienende Stellung der Engel in Kontrast: [1, 13f.] Aber zu welchem der Engel hat er je gesprochen: „Setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde zum Schemel deiner Füße mache“? Sind sie nicht alle dienende Geister, die zur Dienstleistung entsandt werden um derer willen, die das Heil ererben sollen? Das Vorrecht, das in Ps 110, 1 dem davidischen König eingeräumt wird, indem er dauernd den Ehrenplatz zur Rechten Gottes angewiesen erhält, — ein Vorrecht, das seit 2 Sam 6 in der Vereinigung des Heiligtums und der Königsburg auf dem Zionsberge seine äußere Darstellung fand, — verbürgt ihm den Anteil am Regiment Gottes und die völlige Unterwerfung [60]) aller ihm wider-

---

in der LXX ἀλλάσσειν regelmäßig zur Wiedergabe von חלף Gen 35, 2; 41, 14; 2 Sam 12, 20 und שנה Jer 52, 33 in der Bedeutung „die Kleider wechseln“ (cf auch Gen 45, 22; Idc 14, 13; 2 Reg 5, 5; 22, 23 = חליפה); 3) paßt ἑλίξεις nicht in den Zusammenhang, da man einen Mantel nicht erst zusammenrollt, um ihn zu wechseln. Die Einschiebung dieses Verbums beruht auf einem durch Jes 34, 4 (Ap 6, 14) nahegelegten Schreibfehler. Über die richtige LA im Hb ist damit nicht entschieden, da die dem Vf vorliegende LXX-Handschrift wie anderwärts (cf v. 6; 12, 15) auch hier bereits den verderbten Text kann enthalten haben. Im Hb stehen sich v. 12 folgende Lesarten gegenüber: Ia: ἀλλάξεις αὐτ. ὡς ἱμάτιον καὶ ἀλλαγήσονται ℵ D 43 d (D läßt καί weg; d rückt es vor: *et tamquam vestimentum mutabuntur*); Ib: ἀλλάξεις αὐτ. καὶ ἀλλαγήσονται vulg; IIa: ἑλίξεις αὐτ. καὶ ἀλλαγήσονται KLP M cop syr[1] u. [3] Chrys. Thdrt. etc.; IIb: ἑλίξεις αὐτ. ὡς ἱμάτιον καὶ ἀλλαγήσονται AB fu arm aeth. Von diesen vier Lesarten fallen Ib und IIa außer Betracht, teils wegen ungenügender Bezeugung, teils weil sie sich durch die Weglassung des stark beglaubigtem ὡς ἱμάτιον als Konformation mit der LXX verraten. Nun könnte man zugunsten der LA IIb anführen, daß sich bei ihr die Einschaltung von ἱμάτιον durch den Vf des Hb leichter erklären lasse, insofern καὶ ἀλλαγήσονται zu dem vorausgehenden Bild vom Aufrollen des Mantels nicht mehr gepaßt habe. Allein hätte der Vf aus diesem Grunde die Einschaltung vollzogen, so würde er die Schaltworte hinter καί eingesetzt und also geschrieben haben: καὶ ὡς ἱμάτιον ἀλλαγήσονται. Wie der Text lautet, bekommt man den Eindruck, der Vf habe zwei ganz parallele Bilder nebeneinanderstellen wollen cf LXX Jes 59, 17; (Ps 104, 6), und dies spricht für die LA Ia. Tatsächlich verteilen sich die zwei Hauptlesarten auf verschiedene Kirchenprovinzen: I repräsentiert den abendländischen, II den ägyptischen und syrischen Text. Doch ist LA I nicht ausschließlich durch abendländische Zeugen beglaubigt und das gereicht ihr ebenfalls zur Empfehlung.

[60]) Zum Bilde cf Jos 10, 24; 1 Reg 5, 17; zu dem spätgriechischen ὑποπόδιον cf Deißmann, Neue Bibelstudien II, S. 50. Zu ἕως ἄν bemerkt

streitenden Mächte. In höherem Sinn als bei irgendeinem israelitischen Könige ist die Zusage des indirekt messianischen Psalmes [61]) in der Person Jesu zur Verwirklichung gelangt mit der Erhöhung zur Rechten des göttlichen Thrones im Himmel (v. 3), welche den Anfang seines königlichen Regimentes bedeutete. Eine ähnliche Zusage hat Gott in der Schrift [62]) niemals einem Engel gegeben (cf v. 5); vielmehr wissen die Leser aus Schriftworten wie Ps 103, 21; Dan (besonders bei Theodotion) 7, 10 (wie die selbstverständlich zu verneinende Frage v. 14 zum Ausdruck bringt), daß die Engel trotz allen bei ihnen vorhandenen Unterschieden an Rang und Stellung doch insgesamt Geister sind, die in dem Dienst Gottes ihren pflichtmäßigen Beruf haben [63]) und demgemäß, wie es die Umstände erfordern, ausgesandt werden zur Dienstleistung [64]) denen zu gut, welchen Gott den Anteil an dem Heil [65]) zugedacht hat. So haben die Engel eine Aufgabe in der Heilsgeschichte, aber sie besteht nicht in der selbständigen Begründung und Vollendung des Heils, wie sie des Sohnes Vorrecht ist (2, 10; 5, 9; 9, 28); vielmehr sind sie nur Organe der Herrschaft Christi, welche die einzelnen ihnen erteilten Aufträge auszuführen haben. So gewiß

Gregor von Naz. (bei Cramer VII S. 377) zutreffend: *τὸ „ἕως" οὐ πάντως ἀντιδιαιρεῖται τῷ μέλλοντι, ἀλλὰ τὸ μέχρι μὲν τοῦδε τίθησι, τὸ ὑπὲρ τοῦτο δὲ οὐκ ἀναίνεται.*

[61]) Für die Frage, ob Ps 110 direkt oder indirekt messianisch sei, ist die Autorschaft des Psalms nicht gleichgültig; cf hierüber v. Orelli, Die alttestamentliche Weissagung von der Vollendung des Reiches Gottes. 1882, S. 171—177; Kittel PRE[3] XVI S. 213; Sellin, Einl. in d. AT 1910, S. 110ff. Daß der Psalm im ntl Zeitalter messianisch verstanden wurde, steht außer Frage cf oben S. 13.

[62]) Zu *εἴρηκεν* cf 4, 3f.; 10, 9; 13, 5; AG 13, 34.

[63]) Bei Philo heißen die Engel *ἄγγελοι λειτουργοί* V virt. 74 (hum. 3); cf auch II gig. 12 (3). 16 (4); III somn. I 141—143 (22); besonders parallel ist Jubil. 2, 2: „alle Geister, die vor ihm dienen". Nach rabbinischer Auffassung gehören dagegen die höchsten Engel nicht zu den מַלְאֲכֵי הַשָּׁרֵת cf Weber, Jüdische Theologie auf Grund des Talmud u. verwandter Schriften[2] 1897, S. 34.

[64]) Da die Personen, denen der Dienst oder die Hilfe geleistet wird, bei *διακονία* im Dat. (1 Kr 16, 15) oder im Gen. (2 Kr 11, 8), nicht aber mit *διά* beigefügt werden, so muß der Dienst hier als ein Gott dargebrachter gedacht sein cf Chrys. III S. 35: *διακονεῖν τῷ θεῷ εἰς σωτηρίαν ἡμετέραν.* Der Gebrauch von *διά* c. Acc. ist hier bereits dem von *ὑπέρ* c. Gen. angenähert cf Ps.-Aristeas 88; auch Blaß § 42, 1. Die an sich mögliche LA *εἰς διακονίας* (B Orig. c. Cels. V, 4 Bd II S. 4, anders c. Cels. VIII, 34 Bd II S. 249) beruht wohl auf der unrichtigen Verbindung mit *διά*: „behufs Dienstleistungen an die Erben des Heils".

[65]) Als Abstractum bedarf *σωτηρία* des Art. nicht cf Blaß § 46, 8. In der Verbindung mit *κληρονομεῖν* tritt neben der negativen Seite, der Rettung von Gericht und Verderben, die positive, die Begabung mit Heil und Leben (cf 2, 10; Rm 1, 16; Eph 2, 5), in den Vordergrund. Wie hier ist *σωτηρία* auch sonst im Briefe vorwiegend eschatologischer Begriff cf 5, 9; 9, 28, wenngleich nicht ausschließlich cf 2, 3; 6, 9.

nach dem Zusammenhang der Nachdruck ganz auf dem Vergleich des Sohnes mit den Engeln liegt, mag in v. 14 doch der Gedanke mit anklingen, daß die Gemeinde des NB, auch was den Dienst der Engel betrifft, hinter der des AB (2, 2) nicht zurücksteht.

Ehe nun der Vf das Verhältnis des Sohnes zu den Engeln von einer neuen Seite beleuchtet, geht er schon jetzt über zu der **Mahnung, das durch den Herrn verkündigte und der Gemeinde mannigfach beglaubigte Wort vom Heil gebührend zu beachten 2, 1—4** [66]. So zeigt sich schon am Anfang des Briefes, wie stark das Absehen des Vf auf das praktische Ziel der Befestigung der Leser im Glauben und ihrer Bewahrung vor dem Heilsverlust gerichtet ist. In diesem Sinne sagt er: [2, 1] Darum müssen wir um so mehr auf das Gehörte achten, damit wir nicht nebenabkommen. Was in c. 1 über das Verhältnis des Sohnes zu Gott und zur Welt ausgeführt worden ist, um die unvergleichliche Erhabenheit Christi über die Engel darzutun, drängt mit innerer Notwendigkeit [67] zu der Forderung, in weit höherem Maße [68] auf das Wort der ntl Verkündigung zu achten, als es angezeigt wäre, wenn Christus nicht eine so erhabene Stellung einnähme, sondern etwa nur den Engeln gleichstünde. Haben der Vf und die Leser das Heilswort auch nicht aus Christi eigenem Munde vernommen, so hat es ihnen doch nicht an einer Kunde gefehlt, die ihnen den Inhalt der ntl Botschaft übermittelt hat. Es bedarf also nur noch der Aufforderung, dieser Botschaft eine ihrer Bedeutung entsprechende Aufmerksamkeit entgegenzubringen. Indem sich der Vf wie 1, 2 der kommunikativen Redeweise bedient, gibt er der Ermahnung formell einen milden Ausdruck, sachlich aber schärft er sie durch den Hinweis auf die mögliche Folge ihrer Nichtbeachtung. Da *παραρυῆναι* [69] meistens absolut gebraucht wird [70] und die Ergänzung von *τῶν ἀκουσθέντων*

---

[66]) Cf Fr. Zimmer, „Hebr. 2, 1—5 erklärt" in St. Kr. 1882, S. 413 bis 470.

[67]) *Δεῖ* weist wie 9, 26; 11, 6 auf eine in der Natur der Sache liegende Notwendigkeit hin.

[68]) Wie die Wortstellung zeigt, ist *περισσοτέρως* mit *προσέχειν* zu verbinden. Der Wunsch, das richtige Verständnis zu sichern, dürfte die folgenden Varianten veranlaßt haben: *προσέχειν ἡμᾶς περισσοτέρως* (17), *nos amplius intueri* (d). Dagegen beruht die Voranstellung des Adv. vor *δεῖ* (ℵ vulg) auf Verkennung des Zusammenhanges. Die schlechtbezeugte Stellung von *ἡμᾶς* vor (KLP) statt hinter (ℵ ABD vulg) *προσέχειν* setzt mit Unrecht voraus, der Vf beabsichtige, die höhere Verpflichtung der Christen gegenüber derjenigen der Israeliten hervorzuheben cf Ephr. Zur Bedeutung und Form von *περισσοτέρως* cf Blaß § 11, 3 A 3; § 25, 1.

[69]) Über die in den Hss des NT vorherrschende Schreibung des Verbums mit *ῥ* (statt *ῤῥ*) und die Form des Aor. II cf Winer-Schmiedel § 5, 26[b]; § 15; § 13, 11.

[70]) *Παραρέω* bedeutet vorüberfließen Jes 44, 4, vorübergleiten (in ver-

zu dem tautologischen Gedanken führen würde, die Unachtsamkeit gegenüber dem Gehörten bewirke, daß man daran vorübergleite, so können die Worte *μήποτε παραρυῶμεν*, wie sämtliche griechischen Ausleger erkannt haben, [71]) nur eine Warnung vor dem drohenden Ergebnis geistiger Stumpfheit enthalten. Die Gleichgültigkeit gegen die ntl Verkündigung ist im Grunde eine Mißachtung des in ihr dargebotenen Heils (v. 3) und führt also unvermeidlich, wenn auch vielleicht unvermerkt, dessen Verlust herbei cf 4, 1. 11 [72]).

Die Notwendigkeit dieses Resultats ergibt sich aus der göttlichen Rechtsordnung. Der Vf erläutert das, indem er auf die Gesetzesinstitution zurückgreift und aus der dort verfügten Bestrafung aller Mißachtung des göttlichen Willens auf die viel gewissere Ahndung eines gleichen Verhaltens gegenüber dem ntl Heilswort schließt: [2, 2—4] Denn wenn das durch Engel geredete Wort unverbrüchlich geworden ist und jegliche Übertretung und Widersetzlichkeit gebührende Lohnerstattung empfangen hat, wie werden wir entrinnen, wenn wir ein so großes Heil mißachtet haben, welches, nachdem es anfangs durch den Herrn verkündigt worden, von den Hörern in zuverlässiger Weise auf uns überliefert ist, indem Gott zugleich ein Zeugnis hinzufügte durch Zeichen und Wunder und mannigfaltige Kräfte und Zuteilungen heiligen Geistes nach seinem Willen. Obwohl der Vf, um die Analogie mit dem ntl Wort zu wahren, nicht von einem durch Engel vermittelten Gesetz, [73]) sondern von einem durch sie geredeten Wort spricht, hat er dabei doch nur das Gesetz im Auge, [74]) wie sich daraus ergibt, daß er von „Übertretung" des Wortes spricht, und daß nicht das gesamte Offenbarungswort des AT, sondern nur der Dekalog oder das auf dem Sinai gegebene Gesetz überhaupt als durch Engel vermittelt galt. [75])

---

schiedenem Sinn) Prov 3, 21; Symm. Prov. 4, 21; cf auch die von Bleek II, S. 197 angeführten Belege.

[71]) Cf Chrys. III (Theophyl.): *μήποτε παραῤῥυῶεν, τουτέστι μήποτε ἀπολώμεθα, μὴ ἐκπέσωμεν*; Theodor: *μήποτε παρατροπήν τινα ἀπὸ τῶν κρειττόνων δεξώμεθα*; Thdrt: *ἵνα μή τινα ὄλισθον ὑπομείνωμεν*; Oekum. Euthym.: *τουτέστιν ἐκπέσωμεν τοῦ καθήκοντος καὶ τῆς ἐπὶ σωτηρίαν ὁδοῦ*. Ebenso wird gemeint sein *pereffluamus* vulg, cf auch Haimo, Ps.-Hier., Sedul.

[72]) Die auffallende Weglassung von v. 1 in M 1739 beraubt v. 2—4 ihres Anknüpfungspunktes.

[73]) Es ist nicht eine Variante, sondern Eintragung der Auslegung in den Text, wenn Orig. zu Threni 4, 14 (Bd. III, S. 274) einmal 2^{a} mit den Worten citiert: *ὁ δι' ἀγγέλων λαληθεὶς νόμος*.

[74]) Durch die Allgemeinheit des Ausdrucks verführt, hat Ephr. (cf auch Oekum.) an Gen 19 gedacht, Chrys. (neben der richtigen Deutung) an Idc 2, 1—5; 13.

[75]) Nach LXX und Targ. Deut 32, 2; Ps 68, 18; Pesikta 12 (Wünsche

Letztere Anschauung gründet sich wohl auf die Voraussetzung, daß die mit der Gesetzgebung verbundenen Naturerscheinungen, insbesondere die einem Posaunenschall vergleichbare Stimme (Deut 4, 12; 5, 22ff.; cf Ex 19, 16. 19ff.; 20, 18) durch Engel hervorgebracht worden seien cf 12, 18f.; 1, 7. Während aber Gl 3, 19 die Beteiligung der Engel bei der Promulgation des Gesetzes als Anzeichen seiner relativen Inferiorität erwähnt wird, erscheint hier wie AG 7, 35. 53 die Mitwirkung von Engeln als Zeichen seiner relativen Größe und Wichtigkeit. Himmlischer Boten hat sich Gott bedient, um seinen Willen kund zu geben, und das so geredete Wort ist fest d. h. gültig und unverbrüchlich (cf 9, 17) geworden.[76]) Demgemäß hat jede Übertretung seiner bis ins einzelne genau formulierten Vorschriften und jede Widersetzlichkeit gegen den darin ausgesprochenen Gotteswillen[77]) ausnahmslos eine auf volle Vergeltung abzielende Strafe[78]) empfangen, wie es die bewußte Mißachtung eines göttlichen Gebotes von Rechts wegen mit sich bringt Sap 14, 31.[79]) Hieraus ergibt sich der auch sonst (10, 28f.; 12, 25) vom Vf gezogene Schluß a minori ad majus, daß die Mißachtung des ntl Heilswortes ein ganz unentrinnbares Gericht[80]) zur Folge haben wird. Statt nun aber, wie der Gegensatz zu 2[a] erwarten ließe, dem durch die Engel vermittelten Wort das durch den Herrn geredete gegenüberzustellen, spricht der Vf von der Mißachtung des so großen ntl Heils und fügt damit zu

---

S. 139f.) war Gott bei der Gesetzgebung auf dem Sinai von Myriaden Engeln begleitet. Durch ihre Vermittlung verlieh er Israel den Dekalog cf Jos. ant. XV, 136 (5, 3), bzw. das Gesetz Gl 3, 19; AG 7, 35. 53; cf Zahn zu Gl 3, 19 (Bd IX[2] S. 174, auch A 35); Biesenthal S. 91f.

[76]) In etwas anderer Nuancierung des Begriffs bezeichnet Philo IV vit. Mos. II 14 (3) die *νόμιμα* Mosis als *βέβαια*, nämlich als unerschütterlich und unaufhebbar bis zum Ende der Welt.

[77]) In dieser Weise dürften *παράβασις* Rm 2, 23; 4, 15; 5, 14 und *παρακοή* (Oppositum *ὑπακοή*) Rm 5, 19; 2 Kr 10, 6 zu unterscheiden sein. Beide Ausdrücke involvieren eine vorsätzliche Ablehnung des göttlichen Willens.

[78]) Das gewählte *μισθαποδοσία*, 10, 35; 11, 26 in der Bedeutung „Belohnung" gebraucht (cf auch *μισθαποδότης* 11, 6), scheint nach Chrys. III S. 40; XXII S. 254 in dem hier gemeinten Sinne von *κόλασις* nicht üblich gewesen zu sein.

[79]) Im Unterschied von *δίκαιος* bringt *ἔνδικος* nicht zum Ausdruck, daß das Maß der Strafe genau dem Maß der Verschuldung entspreche, sondern besagt nur, daß die Bestrafung der Sphäre des Rechts angehöre und die notwendige Konsequenz des Rechts sei cf Rm 3, 8. — Die Stellung von *ἔνδικον* (044. 17. 37. 1319) vor statt hinter *ἔλαβεν* ist zu schwach bezeugt, um als ursprünglich gelten zu können.

[80]) Zu dem absoluten Gebrauch von *ἐκφεύγειν* cf 12, 25; 1 Th 5, 13. Beachte den Gegensatz zwischen dem auf das bevorstehende Gericht hinweisenden Futurum *ἐκφευξόμεθα* und dem Aor. *ἀμελήσαντες*, der die Vernachlässigung des Heils als eine dann abgeschlossen vorliegende Tatsache charakterisiert.

dem in der Art der Vermittelung liegenden Gegensatz noch einen weiteren im Inhalt des Wortes begründeten hinzu. Das am Sinai kundgegebene Wort brachte nur Gottes fordernden Willen zum Ausdruck. Es war Gebot, nicht Erlösung. Dagegen schließt das durch Christus geredete Wort als göttliche Gabe ein Heil in sich, welches als vollkommene und ewige Befreiung von der Sünde und deren Folgen (5, 9; 7, 25) ganz unvergleichlich groß (cf Ap 16, 18) dasteht. Die Größe dieses Heils ergibt sich aus seiner Beschaffenheit. Sie wird aber auch verbürgt durch die Art seiner Vermittelung.[81]) Indem der Vf hierauf eingeht, wendet er sich von dem nur beiläufig namhaft gemachten Inhalt des Wortes wieder diesem selbst zu und führt nun erst den Gegensatz zu v. 2 vollkommen durch. Wie bei der Gesetzgebung ist auch in der Gegenwart eine göttliche Kundgebung erfolgt. Während aber dort das Wort durch Engel geredet wurde, so hier durch den Herrn.[82]) Absichtlich schreibt der Vf nur *διὰ τοῦ κυρίου*, ohne wie 7, 14 *ἡμῶν* oder wie 13, 20 außerdem noch *Ἰησοῦ Χριστοῦ* hinzuzufügen. Jesus wird damit als der Herr bezeichnet, der das nicht nur für seine Gemeinde ist, dem vielmehr alle irdischen (1, 1) und überirdischen (2, 2) Gottesboten schlechthin untergeordnet sind cf 1, 10. Daß kein Geringerer als er Mittler des ntl Wortes ist, gibt diesem seine einzigartige Wichtigkeit. Während aber der Vf 1, 2 das durch Christus vermittelte Gotteswort zu einer Einheit zusammengefaßt hatte, unterscheidet er hier zwischen der anfänglichen Verkündigung der Heilsbotschaft durch den Herrn selbst während dessen irdischer Wirksamkeit[83]) und der Überlieferung seines

---

[81]) Wie gewöhnlich dient der durch *ὅστις* eingeleitete Relativsatz zur Charakterisierung, hier speziell wie 8, 6; 9, 9; 10, 35; 13, 7 zur Begründung und Bestätigung.

[82]) Die Verwendung der Präposition *διά*, nicht *ὑπό* (37. 71. 431. cf Mt 1, 22; Lc 2. 18; AG 13, 45; 16, 14; 17, 19) oder *παρά* (Lc 1, 45) läßt Christus wie die Engel v. 2 als Träger und Vermittler des göttlichen Wortes erscheinen cf 1, 2; 3, 1.

[83]) Da *ἥτις* sich auf *σωτηρία* bezieht, so gewinnt es den Schein, der Vf habe sagen wollen, das Heil habe mit der Verkündigung Jesu seinen Anfang genommen, wobei dann fraglich bliebe, was als dessen Fortsetzung oder Vollendung zu denken wäre. Allein daß der Vf nicht diesen Gedanken hat ausdrücken wollen, zeigt sowohl die Struktur des Satzes als insbesondere *ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων*, insofern das Heil nur erlebt, nicht aber gehört werden kann. Trotzdem also *διά* wegen der Parallele v. 2 nur mit *λαλεισθαι* verbunden werden kann, muß der Sinn des Satzes doch sein, die Heilsverkündigung habe ihren Anfang genommen damit, daß das Heil durch den Herrn geredet wurde. Man kann sich das grammatisch so zurechtlegen, daß man in den Worten des Vf einen verkürzten Ausdruck für den Satz findet: *ἀρχὴν τοῦ λαλεισθαι λαβοῦσα ἐν τῷ λαλεισθαι διὰ τοῦ κυρίου* (Bleek II, S. 213); cf Philo IV vit. Mos. I 81 (14), wo es von dem dritten Beglaubigungszeichen, das Mose ohne vorhergehenden Versuch in Ägypten tun soll, heißt: *τὴν ἀρχὴν τοῦ γίνεσθαι λαβὼν ἐν Αἰγύπτῳ.*

Wortes durch die ersten Hörer desselben an die zweite Generation, zu der der Vf sich und die Leser zählt (cf dazu die Einl.). Weil aber die durch Jesus verkündigte Heilsbotschaft ohne weitere Vermittelung von den Ohrenzeugen selbst (Lc 1, 2; 1 Jo 1, 1) weitergegeben wurde, so ist sie in zuverlässiger und beglaubigter Weise an die spätere Generation gelangt [84]) und steht somit hinter dem Gesetz (v. 2) an Sicherheit nicht zurück. [v. 4] Zu dem Zeugnis der Verkündiger kommt bestätigend und dessen Zuverlässigkeit verbürgend dasjenige Gottes hinzu. Es erfolgt einerseits in äußeren Taten, die, weil über den gewöhnlichen Naturverlauf hinausgreifend, Staunen erwecken (*τέρατα*) und zugleich über sich hinausweisende Zeichen einer höheren Macht sind (*σημεῖα*), [85]) andererseits in mannigfaltigen Kräften [86]) und Zuteilungen heiligen Geistes, [87]) die man nicht eigenmächtig an sich reißen, sondern nur nach dem Willen Gottes, der Maß und Art der Geistesgaben bestimmt, empfangen

---

[84]) Die Art, wie die griech. Ausleger an den Worten *ἐβεβαιώθη εἰς ἡμᾶς* herumraten, läßt erkennen, daß ihnen die vorliegende Wendung nicht geläufig ist. Am zutreffendsten erklärt Theophyl.: *εἶτα διεπορθμεύθη καὶ εἰς ἡμᾶς βεβαίως καὶ πιστῶς*. Offenbar sollen die zwei Gedanken ausgesprochen werden: Das Heilswort ist von den Ohrenzeugen glaubwürdig wiedergegeben worden, und es ist in dieser Gestalt auf uns gekommen (cf zu *εἰς* 1 Th 1, 5). In den anscheinend am nächsten vergleichbaren Stellen 1 Kr 1, 6 und Mc 16, 20 ist *βεβαιοῦν* in wesentlich anderem Sinne gebraucht, indem es sich dort auf die Beglaubigung bezieht, welche der Verkündigung des Ev.'s aus den sie begleitenden Geisteskräften und Wundertaten erwächst. Das ist ein Gedanke, der hier v. 4 als neues Moment auftritt. Der v. 3 vorliegende Sinn des Verbums ergibt sich übrigens leicht aus der Grundbedeutung „zuverlässig machen".

[85]) *Σημεῖα* und *τέρατα*, nach überwiegendem Zeugnis der Hss durch *τέ—καί* eng miteinander verbunden, werden im NT häufig nebeneinander genannt cf Zahn zu Jo 2, 11 u. 4, 48 (Bd IV³ S. 158—160. 268).

[86]) Da *σημεῖα*, *τέρατα* und *δυνάμεις* zuweilen als ganz parallele Begriffe nebeneinanderstehen cf 2 Kr 12, 12; AG 2, 22; (8, 13), so könnte man versucht sein, unter *δυνάμεις* auch hier Krafttaten (cf Mt 7, 22) zu verstehen. Allein der Rhythmus des Satzes spricht für eine engere Verknüpfung mit *μερισμοῖς* und also für die Übersetzung „Kräfte" cf 6, 5. Auch in diesem Sinne begegnet *δυν.* neben *σημ.* u. *τερ.* Rm 15, 19; 2 Th 2, 9, und erst so wird das Attribut *ποικίλαις* recht verständlich. Nicht die Verschiedenartigkeit der Wundertaten, wohl aber die Mannigfaltigkeit der Wunderkräfte, die sich nach der Eigenart der Individualitäten und nach der Vielfältigkeit der Bedürfnisse ganz verschieden gestaltet (cf 1 Pt 4, 10), ist ein sprechender Beweis für die Wirksamkeit des in der Gemeinde waltenden göttlichen Geistes.

[87]) Der Sinn von *μερισμός* bestimmt sich hier (anders 4, 12) nach dem Gebrauch von *μερίζειν* 7, 2; Rm 12, 3; 1 Kr 7, 17; 2 Kr 10, 13. Daß *πνεύματος ἁγίου* nur Gen. obj., nicht subj. (Ephr.) sein kann, ergibt sich aus dem Fehlen des Art., aus dem Plural *μερισμοῖς*, statt dessen sonst der Sing. stehen müßte, sowie daraus, daß andernfalls das Objekt der Zuteilung gar nicht genannt wäre. Der Sache nach läßt sich trotzdem 1 Kr 12, 4. 11 vergleichen. Den *μερισμοὶ πνεύματος* entsprechen bei Paulus die *πνευματικά* und *χαρίσματα*.

kann.[88]) Indem die Wunderzeichen und die charismatische Geistesbegabung regelmäßig mit der Verkündigung des Wortes verbunden sind, gewähren sie dieser eine Bestätigung, welche die auf Persönlichkeit und Stellung der Verkündiger beruhende Zuverlässigkeit des Wortes noch erhöht cf Gl 3, 5; Mr 16, 20. Obwohl *συνεπιμαρτυροῦντος* durch die Verknüpfung mit *ἐβεβαιώθη* (v. 3) die Bedeutung eines Imperfekts erhält, weist die Aussage von v. 4 doch darauf hin, daß die Wunderkräfte der apostolischen Zeit noch nicht zurückgetreten sind.

2. Der Sohn in seiner Erniedrigung unter die Engel 2, 5—18.

Mit 2, 5 geht der Vf von der Paränese wieder zur Erörterung über. Der hier folgende Abschnitt bietet der Auslegung im ganzen wie im einzelnen mannigfache Schwierigkeiten.[89]) Soviel dürfte indes feststehen, daß er in gewissem Sinn ein Gegenstück zu 1, 4—14 bildet. War dort die Erhabenheit des Sohnes über die Engel aus der Schrift nachgewiesen, so wird hier 2, 5—18 eine **Erklärung** gesucht, **für die vor Augen liegende Erniedrigung des Sohnes unter die Engel.** Diese zeitweilige Erniedrigung hebt seine Erhabenheit nicht auf und ist eine unerläßliche Bedingung für seinen Erlöserberuf, ja das Mittel zu dessen Verwirklichung. Den Ausführungen des Vf liegt freilich nicht das theoretische Interesse zugrunde, einen Ausgleich zu gewinnen zwischen den hohen christologischen Aussagen von c. 1 und der tatsächlichen Niedrigkeit Christi in seiner Anteilnahme an der Fleischesgestalt, dem Leiden und dem Tode der Menschen. Vielmehr läßt sich schon hier erkennen, daß die Niedrigkeit des Sohnes den Lesern mit der Erhabenheit seiner Person und seines Berufes in einem unauflöslichen Widerspruch zu stehen schien und ihnen einen Anstoß bot, der zum Glaubenshindernis zu werden drohte. So ist es auch hier ein praktisches seelsorgerisches Motiv, das den Vf bei seinen Ausführungen leitet, und indem er auf die Bedenken

---

[88]) Nach dem in der vor. Anm. Bemerkten ist die Beziehung des Pron. *αὐτοῦ* auf den Geist statt auf Gott ganz ausgeschlossen. Das richtige Verständnis sucht D dadurch zu garantieren, daß er *αὐτοῦ* durch *τοῦ θεοῦ* ersetzt. Zur Sache cf Eph 4, 7.

[89]) Als Monographien zu 2, 5—18 sind zu erwähnen E. Riehm, Lehrbegriff § 44. S. 358—376; Fr. Zimmer, Neutestamentl. Studien I. 1882, S. 20—129; Alfred Seeberg, Zur Auslegung von Hb. 2, 5—18 in Neue Jahrb. f. deutsche Theol. 1894, S. 435—461; Julius Kögel, Der Sohn und die Söhne. Eine exegetische Studie zu Hebräer 2, 5—18 in Beiträge z. Förder. chr. Theol. 1904. Heft 5 u. 6.

der Leser eingeht, gewinnt er das Thema für den Hauptgegenstand seines Briefes: das Hohepriestertum Christi.

Wie eine direkte Fortsetzung der bisherigen Ausführungen des Vf 1, 4—14 sieht es aus, wenn er [2, 5] fortfährt: Denn nicht Engeln hat er die zukünftige Welt untergeben, von der wir reden. In der Tat ist es nach v. 9 wirklich des Vf Absicht, das Verhältnis Christi zu den Engeln von einer neuen Seite zu beleuchten. Dennoch trifft man seinen Gedanken nicht, wenn man den ins Auge gefaßten Gegensatz so formuliert, wie es seit Ephr. und Chrys. die meisten Ausleger getan haben, daß man den Engeln den Sohn gegenübergestellt sein läßt. In diesem Fall wäre der Artikel bei *ἀγγέλοις* nicht zu entbehren cf 1,4—14 [90]). Seine Weglassung zeigt, daß die Engel nicht wie bisher als die bekannte Gruppe von Wesen in ihrem Unterschied vom Sohne betrachtet, sondern als Gattung mit einer anderen Gattung verglichen werden sollen. Das zweite Vergleichungsglied können dann nur die Menschen sein (cf v. 16), und daß dies wirklich der dem Vf vorschwebende Gegensatz ist, wird durch alles Folgende (v. 6—10) bestätigt. Zwar bedarf es nicht erst eines Beweises, daß die Herrschaft über die künftige Welt nicht den Engeln anvertraut ist. Das steht nach v. 16 dem Vf und den Lesern von vornherein fest. Die Engel werden hier nur erwähnt, weil nachher im Anschluß an Ps 8 das Verhältnis zwischen Engeln und Menschen bzw. Christus näher erörtert werden soll. Überhaupt ist die ganze Formulierung der Aussage von v. 5 nur verständlich, wenn man ihre durchgängige Bestimmtheit durch den Wortlaut von Ps 8, 7 im Auge behält. Das gilt in erster Linie für den singulären Ausdruck *ἡ οἰκουμένη ἡ μέλλουσα*. Wie 1, 6 muß der Begriff der *οἰκουμένη* hier in seinem weitesten Umfange gemeint sein, wonach er die ganze dem Menschen zur Wohnstätte dienende Welt umfaßt [91]), tritt er doch als Ersatz für das vom Vf in weitester Ausdehnung verstandene *πάντα* von Ps 8 ein (cf v. 8). Seit Chrys. hat man häufig versucht, den Begriff *ἡ οἰκουμένη ἡ μέλλουσα* vom Standpunkt des AT aus zu verstehen und ihn demgemäß auf

---

[90]) In 2, 2 liegt die Sache anders, da das artikellose *ἀγγέλων* sich nicht auf die Gesamtheit der Engel, sondern nur auf einzelne Individuen der Gattung bezieht.

[91]) *Οἰκουμένη* bezeichnet das von Menschen bewohnte Land, sei es das Kulturgebiet im Gegensatz zur Wüste Ex 16, 35; Jos. c. Apion. I 310 (34, 7), sei es das römische Reich Lc 2, 1; AG 11, 28 (weitere Belege bei Zahn, Einl. II³ S. 422), in der Regel aber die ganze Erde, soweit sie von Menschen besetzt ist Mt 24, 14; Lc 4, 5; 21, 26; Rm 10, 18; Ps 24, 1; 48, 2; 33, 8; 98, 7; Jes 34, 1; Thren 4, 12; Jos. ant. VIII 329 (13, 4); Philo IV vita Mos. II (III) 205 (26), bzw die Erdbewohner selbst AG 17, 31; Ap 12, 9; 16, 14, schließlich auch den Erdkörper Ps 18, 16; 50, 12; 93, 1; Jer 10, 12, ja vielleicht das Weltall Sap 1, 7.

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE LIBRARY

den Bereich der ntl Erlösung zu deuten; allein dies widerspricht dem Sprachgebrauch des Briefes. Wie ἡ μέλλουσα πόλις (13, 14) die Stadt bezeichnet, welche die Christen auf Erden nicht haben, sondern als ein zukünftiges Gut ersehnen, so ist ἡ μελλ. οἰκουμένη die auch für die Christen noch zukünftige Stätte und Ordnung der Dinge, mit deren Herstellung der Zustand der Vollendung eintreten wird und die μέλλοντα ἀγαθά (9, 11; 10, 1) empfangen werden. Der Sache nach ist der Begriff identisch mit αἰὼν μέλλων (6, 5), nur daß das eine Mal der räumliche, das andere Mal der zeitliche Gesichtspunkt vorherrscht. Dabei ist nicht ausgeschlossen, daß das Zukünftige schon vereinzelt in die Gegenwart hineingreift, wie die Gläubigen schon jetzt die Kräfte des zukünftigen Äon genießen (6, 5) und zu der zukünftigen Stadt (13, 14) im Glauben hinzugetreten sind, ja das Bürgerrecht in ihr haben (12, 22f); nur wird der wesentlich eschatologische Charakter der genannten Begriffe dadurch nicht aufgehoben. Wichtig ist nun aber, daß der Vf die Idee der οἰκουμένη μελλ. nicht als etwas Neues, sondern als etwas bereits Erwähntes einführt. Das besagt der Relativsatz περὶ ἧς λαλοῦμεν; denn wie 9, 5 und 11, 32 kann es sich dabei nur um eine Äußerung im vorliegenden Briefe handeln, wenn sich auch der Vf hier wie 5, 11; 6, 9. 11; 13, 18 im Unterschied von 11, 32 des in der späteren Gräcität ziemlich häufigen schriftstellerischen Plurals bedient [92]). Das Präsens λαλοῦμεν würde an

---

[92]) Während der Plur. 2, 5, scheinbar auch 6, 1. 3, kommunikativ gemeint sein könnte, ist diese Fassung 5, 11; 6, 9. 11 durch die Gegenüberstellung von Vf und Lesern, 13, 18f. durch den Übergang vom Plur. in den Sing. ausgeschlossen, was auch für 2, 5 entscheidet. Der schriftstellerische Plural, der klassischen Sprache nicht ganz fremd, cf Kühner-Gerth § 371, 3, ist der Koine geläufig cf Dick, der schriftstellerische Plural bei Paulus. Halle 1900, auch Winer-Schmiedel § 22, 4; Blaß § 48, 4. Besonders bemerkenswert ist der häufige Wechsel zwischen Sing. und Plur. cf Polyb. I 4, 2ff.; II 37, 2 u. 8; III 1, 1—4, 13 (besonders 1, 6); 5, 7—9; VI 1; IX 1, 2; X 2, 1—8; XI 1a; XIV 1a; XVIII 28, 7 u. 12; XXXVI 1; XXXIX 1, 1—4. Der Parallelismus mit solchen Stellen und die gelegentliche Selbstunterscheidung des Vf von den Lesern gibt auch in Fällen, wo nur der Plur. steht, für die Beurteilung den Ausschlag cf II 1, 1. 3; IV 1, 1—2, 4 (bes. 1, 4); XXXIX 19, 1ff. (bes. 1, 7). Auch in der jüdisch-hellenistischen Literatur wechseln die 1. Person Sing. und Plur. oftmals cf Ps.-Aristeas 297; 306f.; Philo III fug. et invent. 116 u. 119 (21f.); IV vit. Mos. II 187f. (23); V spec. leg. I 269 (sacr. 3). 285 (5). 289 (6). 318 (11); [nur Plur. V spec. leg. I 256. 258 (vict. 15. sacr. 1), nur Sing. IV vit. Mos. II 246 (33); 270 (37); 275 (38)]; Jos. ant. I 170. 175 (8, 3. 9, 1); III 143. 147 (6, 6. 8); 186f. (7, 7); 247f. (10, 4); 257 (10, 7); XIII 433 (16, 6) mit XIV 1 (1, 1); XVIII 10. 11 (1, 1. 2); XX 248. 259ff. (10. 12); [nur Plur. VI 1 (1, 1); VIII 1 (1, 1); XIII 1. 11 (1, 1. 2), bell. V 237 (5, 7), nur Sing. ant. I 192 (10, 5); 214 (12, 2); XVII 354 (13, 5)]. Beispiele aus den Papyri registriert Moulton S. 137f. Vereinzelt mag der Gebrauch des Sing. oder des Plur. eine Bedeutungsnuance ergeben; im allgemeinen ist jedoch der Wechsel viel zu bunt, als daß sich eine Verschiedenheit des Sinnes fest-

sich zulassen, in dem Relativsatz eine Rückweisung auf irgendeine Bemerkung in dem nicht sehr umfänglichen Anfangsstück des Briefes 1, 1—2, 4 zu sehen, ist aber noch verständlicher, wenn an einen in der unmittelbaren Umgebung vorliegenden Ausdruck angeknüpft wird cf 6, 9. Im näheren Zusammenhang begegnet kein anderer eschatologischer Begriff als *σωτηρία* 2, 3, und eine Bezugnahme hierauf zu finden, ist man um so eher veranlaßt, als 1, 14 der wesentlich eschatologische Charakter des Heils in den Worten *τοὺς μέλλοντας κληρονομεῖν σωτηρίαν* stark zum Ausdruck gekommen ist. In der Tat sind *σωτηρία* und *οἰκουμένη μελλ.* eng verwandte Begriffe. Das Heil, welches Christus bringen wird (9, 28), wenn er bei seiner Parusie wieder in die *οἰκουμένη* eintritt (1, 6), wird darin seine Vollendung finden, daß an die Stelle der gegenwärtigen Welt eine neue tritt cf 1, 10—12; 12, 26 f. Die *οἰκουμένη μελλ.* ist somit nur der räumlich vorgestellte Zustand der Dinge, in welchem die *σωτηρία* ihre vollkommene Verwirklichung und allseitige Durchführung gefunden hat. Daß der Vf nicht wieder von der *σωτηρία* redet, sondern dafür einen neuen Begriff einsetzt, ohne doch etwas wesentlich anderes im Auge zu haben, erklärt sich aus der beabsichtigten Bezugnahme auf Ps 8. Nur durch diese wurde er veranlaßt, das Heil der Zukunft als Herrschaft über die zukünftige Welt darzustellen. Der gewählte Ausdruck bot zugleich den Vorteil, daß er sich gleichermaßen auf den Urheber 2, 10 wie auf die Empfänger des Heils 2, 3 anwenden ließ. Zunächst kommen freilich nur die letzteren in Betracht, und so läßt sich auch verstehen, inwiefern v. 5 zur Begründung des Vorhergehenden dienen kann. Wenn Gott — denn dieses Subjekt ergänzt sich aus v. 4 von selbst [93]) — in seinem Ps 8 kundgegebenen Ratschluß die künftige Welt nicht Engeln, sondern Menschen untergeordnet hat, dann kann es nur Mißachtung des im Worte Christi und seiner Zeugen dargebotenen Heiles sein, was den Ausschluß von dessen zukünftiger Verwirklichung zur Folge hat.

Diese Verknüpfung mit dem Vorhergehenden ließe erwarten, daß der Vf der negativen Aussage v. 5 mit *ἀλλά* ihr direktes Gegenteil gegenüberstellen würde [94]). Der Anschluß erfolgt indes durch das nur einen andersartigen Gedanken gegenüberstellende *δέ* [95]), weil der Vf den positiven Gedanken nicht mit

stellen ließe. Die Schlüsse, welche Harnack, Z ntl W 1900, S. 24 ff. aus dem Übergang von dem „wir" zum „ich" gezogen hat, entbehren also jeder sicheren Grundlage.

[93]) *Ὁ θεός* hinter *ὑπέταξεν* (C 285 vulg) ist richtige, aber überflüssige Glosse.

[94]) Cf 2, 16; 3, 13; 5, 4. 5; 7, 16; 9, 24; 10, 1—3. 25. 39; 11, 13; 12, 11. 18—22. 26; 13, 14.

[95]) Cf 2, 9; 4, 13. 15; 6, 12; 9, 12. 26; 10, 5. 27; 12, 13.

eigenen Worten darlegen, sondern durch eine Schriftstelle Ps 8, 5—7 zum Ausdruck bringen will. Aus der Einführungsformel, deren er sich hierbei bedient, geht hervor, daß er auf den Autor und den Fundort der Schriftstelle kein Gewicht legt [96]). Doch darf er voraussetzen, daß die Leser das folgende Citat ebensogut als ein Wort der Schrift erkennen, wie er selbst es wörtlich der LXX entnimmt und durch die Citationsformel als ein mit Autorität ausgestattetes, den Beweis der Wahrheit in sich selbst tragendes Zeugnis kenntlich macht [97]): [2, 6—8a] Vielmehr hat irgendwo einer folgendermaßen Zeugnis abgelegt: Was ist der Mensch, daß du seiner gedenkest oder des Menschen Sohn, daß du ihn heimsuchest! Du hast ihn ein wenig erniedrigt gegenüber den Engeln, mit Herrlichkeit und Ehre hast du ihn gekrönt; du hast ihn bestellt über die Werke deiner Hände, alles hast du unter seine Füße gegeben. Der 8. Psalm handelt vom empirischen Menschen, betrachtet diesen aber in dem Lichte, das durch die göttliche Schöpfungsordnung auf ihn fällt. Nichts spricht dafür, daß der Vf des Hb ihn anders verstanden habe [98]). Sichere Spuren einer messianischen Deutung sind in der jüd. Exegese nicht vorhanden [99]),

---

[96]) In der rabbinischen Literatur kommen ähnliche Citationsformeln nicht vor; dagegen führt Philo die Aussprüche ganz verschiedener alttestamentlicher Persönlichkeiten häufig mit derartigen Wendungen ein, cf z. B.: *εἶπε γάρ πού τις* (Abraham, Gen 20, 12) II ebriet. 61 (14). Wie die von Bleek II S. 238f. angeführten Belege zeigen, gebraucht Philo diese Formel gern, wenn in dem Citate von Gott in der zweiten oder dritten Person die Rede ist. Ein bloßes *πού* statt eines direkten Hinweises auf die Schrift findet sich auch Hb 4, 4; Philo II agricult. 51 (12); V spec. leg. I 265 (sacrificant. 2) u. ö. Aus einer besonderen Inspirationstheorie läßt sich die Formel nicht erklären, denn Philo führt auch Aussprüche griech. Philosophen und Dichter ebenso ein, cf z. B.: *ὡς εἶπέ τις τῶν ἀρχαίων* (Plato) III quis rer. div. her. 181 (37); *ὡς ἔφη τις* (Heraklit) fuga et inv. 61 (11); (Homer) somn. I 150 (23); *καθὰ καὶ τῶν παλαιῶν τις ἐμαρτύρησεν ἐλπών* (Hesiod) II ebriet. 150 (36); *ὡς εἰπέ τις οὐκ ἀπὸ σκοποῦ* (Menander) IV Abr. 134 (26). Die Einführungsformel ist nichts als schriftstellerische Manier.

[97]) *Διαμαρτύρεσθαι*, hier absolut gebraucht wie AG 2, 40; 20, 23; 2 Chr 24, 19 „nachdrücklich und feierlich versichern" (AG 8, 25; 10, 42; 18, 5), dient sonst nicht zur Einführung von Citaten, steht also mit Betonung.

[98]) So mit Recht Beza, Del., Hofm.

[99]) Biesenthals Behauptung S. 96, Ps 8 sei in der Synagoge messianisch gedeutet worden, ist geradezu unrichtig. Die in Jalkut reproduzierte Stelle aus Schocher Tob = Midrasch Tehillim, auf die er sich S. 66f. beruft, nimmt Bezug auf die von der masoretischen Punktation עַל־הַגִּתִּית abweichende Lesung der Überschrift von Ps 8 עַל־הַגִּתּוֹת und hat nach Wünsche I S. 74 folgenden Inhalt: Die Erlösung wird in der Schrift an vier Ausdrücke geknüpft, nämlich an „Weinlese" (Jer 49, 9; Ob 5), „Getreideernte" (Joel 4, 13), „Geburt" (Mi 5, 2), „Gewürz" (Cant 8, 14). Dagegen sehen alle (Propheten) die „Kelter" (wahrscheinlich die Erlösung von Rom): Joel sah sie cf 4, 13; Jesaja sah sie cf 27, 2; Asaph sah sie cf Ps 81, 1 und David

und die Anwendung, welche Jesus Mt 21, 16 von Ps 8, 3 gemacht hat, beweist nicht, daß er den Psalm als eine Weissagung auf seine Person angesehen hat. Allerdings bezieht Paulus 1 Kr 15, 27; Eph 1, 22; cf auch Phl 3, 21 (1 Pt 3, 22) die Aussage Ps 8, 7 auf Christus, aber doch nur so, daß er Christus als den *δεύτερος ἄνθρωπος* betrachtet, in welchem die Idee des Menschen ihre vollkommene und abschließende Verwirklichung gefunden hat (cf 1 Kr 15, 21. 45—47), und daß er Ps 8, 7 mit dem im Wortlaut so nahe verwandten messianischen Spruch Ps 110, 1 kombiniert cf 1 Kr 15, 25; Eph 1, 20. Im Zusammenhang des Hb gestattet schon der Wortlaut von v. 6 kaum eine direkte Ausdeutung auf Christus. Wo das artikellose *υἱὸς ἀνθρώπου* für sich allein oder neben einem synonymen Ausdruck wie *ἄνθρωπος* oder *ἀνήρ* steht, bezeichnet es stets ein einzelnes beliebiges Individuum der Gattung Mensch [100]), nie aber, wie es hier gemeint sein müßte, eine bestimmte einzelne Persönlichkeit. Nun kann freilich auch der Vf des Hb unter *ἄνθρ.* und *υἱὸς ἀνθρώπου* nicht jeden beliebigen Menschen verstanden haben; denn die Aussage v. 8, daß dem *ἄνθρωπος* alles unterworfen sei, gegenwärtig sich davon aber noch nichts wahrnehmen lasse, ergäbe in diesem Fall keinen Sinn. Dagegen kann er jene Ausdrücke generell aufgefaßt und also auf den Menschen als Gattungswesen bezogen haben, wobei sich die Weglassung des Artikels aus der buchstäblichen Übertragung des hebr. Originals in der LXX erklärt [1]). *Ἄνθρωπος* und *υἱὸς ἀνθρώπου* unterscheiden sich nur so voneinander, daß letzteres die Abhängig-

---

sah sie cf Ps 8, 1. — Abgesehen von dieser höchst zweifelhaften Anspielung findet sich in der ganzen Auslegung des Midrasch nicht die geringste Spur eines messianischen Verständnisses. Dasselbe gilt von den älteren Verss. und Auslegungen wie LXX, Targum, Pesikta XI Wünsche S. 125 A 1. Eine Anspielung auf Ps 8, 7 dürfte auch bei Philo I opif. mund. 84 (28) vorliegen, wenn er vom Menschen sagt: *ὅσα θνητὰ ἐν τοῖς τρισὶ στοιχείοις γῇ ὕδατι ἀέρι πάντα ὑπέταττεν αὐτῷ, τὰ κατ' οὐρανὸν ὑπεξελόμενος ἄτε θειοτέρας μοίρας ἐπιλαχόντα.*

[100]) So steht *υἱὸς ἀνθρώπου* neben *ἄνθρωπος*: Num 23, 19; Jes 51, 12; Jer 49, 18 (= 29, 19); 49, 33 (= 30, 11); 50 (= 27), 40; Hi 25, 6; Ps 144, 3; Jdth 8, 16; Test. Jos. 2, 5; (Sir 17, 30); neben *ἀνήρ*: Hi 16, 21; 35, 8; neben *εἷς*: Jer 51 (28), 43; *ἄνθρωπος* und *ἀνήρ* nebeneinander Jer 2, 6. Kein anderer Sprachgebrauch liegt vor Jo 5, 27; Ap 1, 13; 14, 14, wo Jesus „Menschensohn", bzw. „einem solchen ähnlich" genannt wird, cf auch Winer-Schmiedel § 19, 13 f.; Zahn zu Mt 8, 20 (Bd I³ S. 352, besond. A 13). Unsicherer Deutung ist nur Ps 80, 16: *ἐπὶ υἱὸν ἀνθρώπου ὃν ἐκραταίωσας σεαυτῷ.* Hier ist *υἱὸς ἀνθρώπου* Wiedergabe von בֵּן, Sohn Gottes, d. h. Israel, dagegen Targum מְשִׁיחָא. Eine Beziehung auf den Messias ist aber auch hier bei der LXX so wenig wahrscheinlich als v. 18: *γενηθήτω ἡ χείρ σου ἐπ' ἄνδρα δεξιᾶς σου, καὶ ἐπὶ υἱὸν ἀνθρώπου ὃν ἐκραταίωσας σεαυτῷ.* An dieser Stelle tritt *υἱὸς ἀνθρώπου* für בֶּן־אָדָם ein, Targum: בַּר נָשׁ. Die LXX wird *υἱὸς ἀνθρώπου* beidemal kollektiv gemeint haben: die Menschen, die in ihrer Ohnmacht der göttlichen Hilfe bedürftig sind.

[1]) Cf Winer-Schmiedel § 19, 14.

heit der menschlichen Natur noch stärker zum Ausdruck bringt. Der Sinn der Frage von v. 6 kann demnach wie im Grundtext und in den Parallelen Ps 144, 3 und Hi 7, 17 nur der sein: Wie verwunderlich ist es doch, daß Gott den geringfügigen und schwachen Menschen seiner Beachtung und Fürsorge wertschätzt! [2]) Dann können aber auch die Worte *ἠλάττωσας αὐτὸν βραχύ τι παρ' ἀγγέλους* nur die Stellung ins Auge fassen, welche Gott dem Menschen bei der Schöpfung zugewiesen hat. Man muß sich hüten, das Psalmwort zuviel ins einzelne deuten zu wollen. Es ist zunächst nur ein Text, der im allgemeinen von der Bestimmung des Menschen handelt, dessen spezielle Bedeutung aber erst nachher ermittelt werden soll. So hat der Vf vielleicht die Frage gar nicht aufgeworfen, ob das *βραχύ τι* in der Anwendung auf den Menschen graduell oder temporal gemeint sei. [3]) Es kann ihm genügt haben, festzustellen, daß der Psalm einerseits dem Menschen eine, wenn auch nur beschränkte Inferiorität gegenüber den Engeln zuschrieb [4]), andrerseits ihm aber auch Hoheit und Würde, d. h. die Anzeichen königlicher Erhabenheit [Dan LXX 2, 37; Hi 37, 22 (21); 40, 5 (10)] beilegte und ihm eine Herrschaftsstellung über alles Geschaffene einräumte. Um den letzteren Gedanken auszudrücken, würde 8ª genügen. Allein die Worte *καὶ κατέστησας αὐτὸν ἐπὶ τὰ ἔργα τῶν χειρῶν σου* sind so stark bezeugt [5]), daß ihre Echtheit wahrscheinlich ist. Es läßt sich auch nicht einsehen, warum der Vf, der die umfängliche Stelle in seiner LXX-Handschrift nachgeschlagen haben dürfte, dieselben hätte auslassen sollen [6]). Dagegen

---

[2]) Möglicherweise beruht es auf einem durch die messianische Deutung der Psalmstelle hervorgerufenen Mißverständnis der Frage, daß das überwiegend bezeugte *τι* (א ABD Min vulg syr[1] u. [3]) durch *τίς* (CP d cop) ersetzt worden ist. Es ließ sich so eher der Sinn mit den Worten verbinden: Wie groß ist der Mensch! Doch begegnet dieselbe Variante schon in der LXX und kann also auch stilistisch motiviert sein.

[3]) *Βραχύ τι* wird von Maßbestimmungen ganz verschiedener Art gebraucht: vom Stoffe (1 Sam 14, 29; Jo 6, 7), vom Raume (2 Sam 16, 1), von der Zeit (Jes 57, 17; AG 5, 34), vom Raum oder von der Zeit (AG 27, 28).

[4]) Wenn die LXX das מְאֱלֹהִים des Grundtextes Ps 8, 6 in Übereinstimmung mit Targ., syr und jüd. Exegeten durch *παρ' ἀγγέλους* wiedergibt, so ist das nicht schlechterdings unrichtig, wohl aber eine Verengung des ursprünglichen Gedankens. Der Psalmist faßt in אֱלֹהִים Gott mit allen anderen überirdischen Wesen zusammen (cf 1 Sam 28, 13), hinter denen der Mensch wegen seiner Materialität und Schwäche, wenn auch nur um ein weniges, zurücksteht.

[5]) א ACDMP Min sämtliche Verss. gegen BKL Min, einige Hss von syr[1] u. [3].

[6]) Wie 8, 8—12 zeigt, führt der Vf bei größeren Stellen auch solche Worte mit an, die er nicht speziell zu verwerten gedenkt, und kürzt nur bei Wiederholung desselben Citats cf 10, 16 f. Im vorliegenden Falle lag zu einer Ausscheidung von Ps 8, 7ª um so weniger Grund vor, als die rhythmische

mag sie ein späterer Abschreiber gestrichen haben, weil sie in der folgenden Auslegung 8^{b} f. keine Berücksichtigung finden.

Durch das Citat aus Ps 8 ist nun festgestellt, daß die Weltherrschaft nicht Engeln, sondern Menschen übertragen ist; dagegen erhellt noch nicht, inwiefern den Menschen die zukünftige Welt als Herrschaftsbereich untergeben ist. Darum läßt der Vf 8^{b} eine Erläuterung folgen, welche eben dieses Moment klarstellt: [2, 8^{b}] Mit der Untergebung des All hat er nämlich nichts übrig gelassen, das ihm nicht untergeben wäre. Gegenwärtig aber sehen wir noch nicht ihm alles untergeben. Bezieht man die Psalmstelle unmittelbar auf den Messias, so gerät man mit dem Pronomen *αὐτῷ* in Verlegenheit. Die geschichtliche Person Jesu, die noch gar nicht genannt war und erst v. 9 eingeführt wird, kann man nicht leicht substituieren, und bezieht man das Pronomen mit Bleek auf den Menschensohn *κατ' ἐξοχήν* d. h. den erwarteten Messias abgesehen von dessen Erscheinung in der Person Jesu, so versteht man nicht, wie der Vf damit argumentieren kann, daß man diesem Messias in der Gegenwart noch nicht alles untergeben sehe. Dagegen wird alles durchsichtig, wenn der Vf den Psalm dessen ursprünglichem Sinne gemäß auf den Menschen gedeutet hat. Aus der eben citierten Stelle hebt er als für seine jetzige Beweisführung überzeugend das Wort *πάντα* heraus, versieht es darum mit dem rückweisenden Artikel und setzt es an die Tonstelle [7]). Er will zeigen, was das bedeutet, daß Gott im Psalm nichts Geringeres als das All den Menschen untergeben hat [8]). Dieses Wörtlein läßt keine Ausnahme zu, sondern macht den Menschen zum Herrscher von allem und jedem. Das darf nicht so verstanden werden, als ob auch die *οἰκουμένη μέλλουσα* als ein Teil des All dem Herrschaftsbereich des Menschen angehöre. Denn *τὰ πάντα* und *ἡ οἰκ. ἡ μελλ.* sind zwei nicht schlechthin verschiedene Größen, sondern nur verschiedene

---

Gliederung dadurch gestört worden wäre. Ganz verfehlt ist Lünemanns Behauptung, der Vf habe wegen 1, 2. 10—12 die Welt nicht als Werk der Hände Gottes bezeichnen wollen; denn abgesehen von der hierbei vorausgesetzten direkt messianischen Beziehung von Ps 8 schließt doch für den Vf die Vermittlung der Schöpfung durch den Sohn deren Bewirkung durch Gott nicht aus, sondern ein cf 2, 10; 3, 4; 11, 3.

[7]) Die durch Zeugen aller Kirchenprovinzen (D vulg syr^{1} u. ^{s} cop) beglaubigte LA *τὰ πάντα ὑποτάξαι* scheint dem Zusammenhang am meisten zu entsprechen. Sie hat um so mehr Wahrscheinlichkeit, wenn das auf *ὑποτάξαι* folgende *αὐτῷ* mit B d arm als Glosse zu tilgen ist. Möglich ist allerdings auch, daß die Voranstellung von *τὰ πάντα* auf Angleichung an 8^{a} u. 8^{c} beruht; dann hätte das Pron. den Schlußton.

[8]) Die Infinitivkonstruktion *ἐν τῷ ὑποτάξαι* ist nicht temporal aufzulösen: als Gott bei der Schöpfung untergab, sondern ist wie 8, 13 logisch gemeint cf d: *subiciendo autem omnia;* vulg: *in eo enim quod omnia ei subiecit.*

Entwicklungsstadien der gleichen Welt. Überdies ergäben die Schlußworte von v. 8 bei dieser Auffassung geradezu einen Widersinn; denn daß man die Herrschaft des Menschen über die zukünftige Welt jetzt noch nicht sieht, ist allzu selbstverständlich. Der Vf will vielmehr sagen: Gott hat im Psalmwort dem Menschen uneingeschränkt die Herrschaft über alles zugeteilt. Die Gegenwart läßt indes von einer Verwirklichung dieser Zusage noch nichts erkennen; denn wenn es dem Menschen auch vereinzelt gelingt, die ihm bei der Schöpfung Gen 1, 27 f. zugedachte Aufgabe zu verwirklichen, so fehlt doch noch viel zu einer allseitigen Durchführung derselben. So wird aus der Nichterfüllung des auf die Herrschaft über die gegenwärtige Welt lautenden Psalmwortes geschlossen, daß sich dasselbe in der zukünftigen Welt realisieren müsse, so gewiß das Zeugnis der Schrift Gültigkeit hat und die von Gott dem Menschen gegebene Bestimmung nicht unverwirklicht bleiben kann. Damit ist die Aussage von v. 5 in allen ihren Teilen bewiesen.

Dem, was an dem Menschen noch nicht wahrzunehmen ist, tritt nun aber eine Beobachtung zur Seite, welche das Psalmwort in einem ganz neuen Lichte erscheinen läßt. Der Augenschein erweist, daß es in der Person Jesu eine Erfüllung gefunden hat, welche zunächst nicht zu erwarten stand: [2, 9] Den dagegen, der kurze Zeit unter die Engel erniedrigt worden ist, nämlich Jesum, sehen wir [nur] wegen des Todesleidens mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt, damit er durch Gottes Gnade für einen jeden den Tod schmecke. Während die Zusage, daß dem Menschen alles untergeben sein soll, sich noch nicht verwirklicht hat, ist das, was der Psalm von der Erniedrigung und Hoheit des Menschen aussagt, zwar nicht an der Menschheit, aber an Einem Menschen bereits zur Verwirklichung gelangt, nämlich an Jesus; aber auch an ihm so, daß damit die Erfüllung der im Psalm gegebenen Zusage für die ganze Menschheit ermöglicht wird. Was die Konstruktion von v. 9 anbelangt, so läßt sich diese nur so auffassen, daß *τὸν βραχύ τι παρ' ἀγγέλους ἠλαττωμένον* Objekt zu *βλέπομεν*, hingegen *Ἰησοῦν* nachgeschickte Apposition zu *ἠλαττωμένον* (cf 3, 1; 12, 2; 1 Kr 5, 7) und *δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένον* zweiter Prädikatsakkusativ zu *βλέπομεν* ist. Weder das erste noch das zweite Particip kann als Attribut zu *Ἰησοῦν* gefaßt werden, da im einen Falle die absichtsvolle Zwischenstellung des Verbums zwischen *ἠλαττωμένον* und *Ἰησοῦν* verkannt würde, im anderen das Particip *ἐστεφανωμένον* des Artikels nicht entbehren könnte. Die Art, wie erst nachträglich das Psalmwort auf die geschichtliche Person Jesu bezogen wird, ist nur zu begreifen, wenn der Vf v. 6—8 noch nicht von Jesus, sondern von dem Menschen im allgemeinen ge-

sprochen hatte und erst jetzt auf jenen anwendet, was dem Wortlaut nach zunächst nicht auf ihn zu weisen schien. Das Recht der Übertragung liegt in dem augenfälligen Tatbestand. In der Person Jesu ist offenkundig verwirklicht, was der Psalm in Aussicht stellt, wenn auch nicht für jedermanns Wahrnehmung, so doch für den Glaubensblick der Gemeinde. Um zu verstehen, in welcher Weise der Vf die Aussage des Psalms an Jesus erfüllt sieht, gilt es vor allem festzustellen, in welchem Sinn er die Krönung mit Herrlichkeit und Würde gemeint hat. Da im Psalm nur an die Stellung gedacht werden kann, die der Mensch seiner Umgebung gegenüber einnimmt, und da sich an das Part. *ἐστεφανωμένον* ein Satz anschließt, welcher das Erleiden des Todes als den mit dem Vorausgehenden beabsichtigten Zweck angibt, so scheint sich diejenige Auffassung zu empfehlen, welche mit Hofmann in *δόξα* und *τιμή* den Beruf erblickt, den Jesus auf Erden zu erfüllen hatte cf 3, 3; 5, 4 f. Freilich kann dann *διὰ τὸ παθ. τοῦ θαν.* nicht auf Jesu Tod, sondern nur auf das in der Menschheit waltende Todesleiden bezogen werden, behufs dessen Hebung Jesus mit dem ihm eigentümlichen Berufe betraut worden sei. Allein trotz ihrer unleugbaren Vorzüge erweist sich diese Auffassung doch als undurchführbar. Erstens könnte *δόξα* und *τιμή* nur dann von dem Erlöserberuf Jesu verstanden werden, wenn sich dies aus dem Zusammenhang unzweideutig ergäbe, denn der Wortlaut führt an sich nicht darauf. Zweitens wird der Ausdruck *διὰ τὸ πάθημα κτλ.* wieder aufgenommen in den Worten: *διὰ παθημάτων τελειῶσαι* v. 10, welche den durch Leiden zur Vollendung in der Herrlichkeit führenden Weg Jesu beschreiben, weshalb v. 9 einen gleichartigen Gedanken enthalten muß. Drittens liegt auch in *εἰς δόξαν ἀγαγόντα* v. 10 eine unverkennbare Rückweisung auf v. 9 vor: Jesus führt als *ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας* die Söhne zur Herrlichkeit, wie er selbst schon zur *δόξα* gelangt ist. Viertens entspricht es auch sonst der Anschauung des Briefes, daß Jesus zum Lohn für das Erdulden des Todesleidens mit der Herrlichkeit bei Gott ausgestattet worden ist 5, 7—10; 12, 2; cf auch Phl 2, 9. Mit der *δόξα* und *τιμή* muß also die Hoheit und Ehre gemeint sein, welche Jesus mit seiner Erhebung zur Rechten Gottes 1, 3. 13 erlangt hat cf Lc 24, 26; Jo 17, 5; 1 Tm 3, 16; 1 Pt 1, 11. 21. Die Würdestellung, zu welcher der Mensch innerhalb der irdischen Welt bestimmt ist, hat an der Erhöhung Christi ihre überraschend herrliche Darstellung gefunden. Ist Jesu Krönung mit Herrlichkeit und Würde so gemeint, so kann allerdings seine Erniedrigung gegenüber den Engeln nicht wie im Psalm mit jener gleichzeitig gedacht sein. Vielmehr ist die Erniedrigung unter die Engel für Jesus Vorbedingung seiner nachfolgenden Würdestellung. Dies entspricht genau dem Abstand, der zwischen dem Menschen und

ihm besteht. Ist es für den Menschen ein Vorzug, nur wenig geringer zu sein als Engel, so ist es für den, der Abbild des Wesens und Glanz der Herrlichkeit Gottes ist (1, 3), eine Erniedrigung, an der Schwachheit und Leidensfähigheit irdisch-menschlichen Wesens teil zu haben. Bei diesem Verhältnis des *ἠλαττωμένον* zu *ἐστεφανωμένον εἶναι* geht *βραχύ τι* ganz von selbst aus der graduellen in die temporale Bedeutung über. Denn während im Psalm Gewicht darauf gelegt wird, daß der Mensch nur wenig hinter den Engeln zurücksteht, ist die Erniedrigung des Sohnes unter die Engel im Vergleich mit der ihr vorausgehenden Erhabenheit und der ihr folgenden Würdestellung (1, 3 f.) nichts Geringes, wohl aber ein nur kurze Zeit dauernder Zustand, der als eine vorübergehende Episode die einzigartige Hoheit des Sohnes nicht in Frage stellen kann. Da die Erniedrigung, wie das Part. Perf. lehrt, nicht als ein einmaliger Vorgang, sondern als ein Zustand gedacht ist, so muß der Vf dabei das ganze Erdenleben Jesu im Auge haben, das mit dem Tod sein Ende und zugleich den Tiefpunkt der Erniedrigung erreicht. Schon damit ist ausgeschlossen, *διὰ τὸ παθ. τοῦ θ.* in irgendeinem Sinn mit dem Vorhergehenden zu verknüpfen, was ohnehin auch sprachlich nicht angeht[9]). Vielmehr soll das schmerzhafte Todesleiden als die unumgängliche Bedingung der nachfolgenden Verherrlichung, aber auch als der sichere Weg dazu verständlich gemacht werden. Was den Lesern an der Person Jesu so anstößig ist, seine menschliche Niedrigkeit und sein Todesleiden, muß das Befremdliche für sie verlieren, wenn sie erwägen, daß dies die unumgängliche Voraussetzung für die Herrlichkeit und Würde ist, in welcher sich Jesus nunmehr befindet[10]). Vollends

---

[9]) Die meisten griech. Ausleger: Orig. zu Jo 1, 3 (Bd. IV S. 66), Thdrt, Cyrill (Cramer VII S. 395) verbinden *διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου* mit *ἠλαττωμένον*, offenbar bereits beeinflußt von der Abschleifung des Unterschieds zwischen *διά* c. Gen. und *διά* c. Acc. im Spätgriechischen (cf Radermacher S. 118), wogegen Chrys. IV S. 51 *διά* zwar mit dem Folgenden verbindet, aber nach Jo 11, 5; 12, 23 Jesu *δόξα* in dem Todesleiden selbst erblickt. Auch die finale Fassung des *διά* „erniedrigt behufs Erduldung des Todesleidens" (Beza) wird dem Wortlaut nicht gerecht. Richtig d vulg Ithac. c. Varim. 43: *propter passionem mortis.*

[10]) Trotzdem bei den Worten *διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου* das Pron. *αὐτοῦ* fehlt, ist deren Beziehung auf Jesus durch den Zusammenhang gesichert. Die Krönung mit Herrlichkeit und Ehre legt ohne weiteres die Vorstellung eines vorausgehenden Leidenskampfes nahe, und v. 10 verbürgt durch das *διὰ παθημάτων τελειῶσαι* vollends, daß auch schon v. 9 an Jesu *πάθημα* gedacht war. Die Weglassung des Pron. verlegt den Ton ganz auf den Begriff des *πάθημα* cf *διὰ τοῦ θανάτου* v. 14. Das Leiden, gegen dessen Schmerz auch Jesus nicht unempfindlich war (cf 2, 18; 5, 8), und nichts anderes war für den Herrn der Weg zur Verherrlichung. Das kann den Lesern in ihren Leiden (10, 32) zum Troste dienen. Sie sehen an Jesu Person, wie eng Leiden und Herrlichkeit miteinander verknüpft sind cf 1 Pt 1, 11; 4, 13; 5, 1. 9 f.; 2 Kr 1, 5—7; Phl 3, 10.

ungerechtfertigt müssen aber ihre Bedenken erscheinen, wenn sie die für Jesu Sterben maßgebenden Faktoren in Betracht ziehen, auf welche der nun folgende Absichtssatz hinweist. Nicht bloß um seinetwillen ist Jesus nur auf Grund seines Todesleidens zur Herrlichkeit und Würde gelangt, sondern auch um der anderen Menschen willen, oder richtiger: Jesu Krönung mit Hoheit und Ehre ist nur auf Grund seines Todesleidens erfolgt, weil dies das Mittel der göttlichen Gnade war, allen das Heil zuzuwenden. Wenn mit *δόξα* und *τιμή* Herrlichkeit und Würde gemeint sind, welche Jesus bei seiner Auferstehung und Himmelfahrt erlangt hat, so kann der Finalsatz nicht bloß mit *ἐστεφανωμένον* verknüpft werden, sondern gehört vor allem zu *διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου*. Jesus ist nur wegen des Todesleidens und nicht ohne dieses Äußerste mit Herrlichkeit und Würde gekrönt worden, damit sein Auskosten des Todes durch Gottes Gnade einem jeden zugute komme [11]). Da *γεύεσθαι θανάτου* nach dem Sprachgebrauch (cf Mt 16, 28; Jo 8, 52; 4 Esr 6, 26) nur bedeutet „den Tod als das, was er ist, empfinden," d. h. „seine Bitterkeit (cf 1 Sam 15, 32; Sir 41, 1) schmecken" [12]), so bringt dieser Ausdruck keinen neuen Gedanken gegenüber dem in *τὸ πάθ. τοῦ θαν.* enthaltenen. Der Nachdruck liegt also ganz auf den Bestimmungen, durch welche die Eigenart des Todesleidens Jesu näher gekennzeichnet wird. Die schon frühe und reichlich bezeugte Variante *χωρὶς θεοῦ* ist nicht geeignet, den Kontext verständlich zu machen. Dagegen fügt sich die nicht minder gut beglaubigte LA *χάριτι θεοῦ* [13]) vorzüglich dem Zusammenhange ein.

---

[11]) Der Vorschlag von Ebrard, Keil u. a., den Conj. Aor. *γεύσηται* als Präteritum zu fassen, ist grammatisch unannehmbar cf Kühner-Gerth § 389, 2. Dagegen stellt der Aor. allerdings wie 1 Pt 4, 6 die Handlung als abgeschlossen vor cf Kühner-Gerth § 389, 6. Das Verhältnis zwischen Hauptsatz und Finalsatz ist nicht ganz eben, aber doch nicht unverständlich. Man kann sich dasselbe durch einen analogen Satz wie den folgenden verdeutlichen: Der Prinz ist wegen seines Dienstes als gemeiner Soldat (nicht wegen seiner hohen Geburt, infolge von Empfehlungen usw.) in den Offiziersrang erhoben worden, damit er nach dem Willen des Regenten zu einem ermunternden Vorbild für einen jeden diesen Dienst geleistet habe.

[12]) *Γεύεσθαι θανάτου*, obwohl nicht ohne Analogien im Griechischen (cf Bleek II S. 269), ist Wiedergabe des aramäischen טְעָם מִיתְתָא oder des späthebräischen טְעָם מִיתָה cf Zahn zu Jo 8, 52 (Bd IV^3 S. 428 A 45); Schöttgen zu Mt 16, 28 (Hor. Hebr. I S. 148); zu *γεύεσθαι* „einen Geschmack von etwas haben" cf Ps 34, 9; Prov. 31, 18; Philo III somn. II 149 (21); IV Abr. 89 (19); Jos. ant. IV 321 (8, 48).

[13]) *Χωρὶς θεοῦ* ist in griech. Hss nur bezeugt durch M 67** (1739 hat am Rande eine Rasur, wahrscheinlich stand hier ursprünglich *χωρίς*); allein viele Kirchenväter kennen und verfechten diese LA: Orig., Thdr (den Vigil. von Rom constit. 38 darum der Textfälschung bezichtigt), Thdrt, Nestor. (nach dem Zeugnis des Vigilius Thaps. c. Eutych. II 5), die Nestorianer (welchen Oekum. und Theophyl. mit Unrecht den Vorwurf machen, diese LA untergeschoben zu haben), Amb., Fulg. v. Ruspe, cf Hieron zu Gal 3, 10:

Weit entfernt, daß das Todesleiden Christi die Verwirklichung des göttlichen Heilsplanes in Frage stellen und Zweifel an der Person

---

Christus gratia dei, sive, ut in quibusdam exemplaribus legitur, absque deo pro omnibus mortuus est. (Da Hier. *absque deo* schreibt, und nicht *sine deo* wie Amb., Fulg., Vig. Thap., so folgt er hier vermutlich einer griech. Vorlage, und die *exemplaria*, von denen er redet, dürften somit griechische Hss sein; cf das *citra deum* bei Vigil. v. Rom.) Einige Hss von syr^{1} (wohl nestorianische) lesen: „denn er, gesondert von Gott, schmeckte den Tod für jeden Menschen". In der alten Kirche war diese LA somit stark verbreitet, und ihre Verdrängung aus den meisten Hss ließe sich genügend dadurch erklären, daß sie zur Begründung der nestorianischen Christologie verwendet und darum von der Kirche abgelehnt wurde. Gegen sie entscheidet jedoch, daß sie keinen befriedigenden Sinn ergibt. Orig. zu Jo 1, 1 (Bd. IV S. 45) erklärt: *μέγας ἐστὶν ἀρχιερεύς, οὐχ ὑπὲρ ἀνθρώπων μόνων ἀλλὰ καὶ παντὸς λογικοῦ τὴν ἅπαξ θυσίαν προσενεχθεῖσαν ἑαυτὸν ἀνενεγκών· χωρὶς γὰρ θεοῦ ὑπὲρ παντὸς ἐγεύσατο θανάτου.* Er verbindet also *χωρὶς θεοῦ* mit dem wohl neutrisch gefaßten *παντός* und bezieht letzteres auf alle vernünftigen Wesen (Engel, Gestirne usw.); ebenso Thdrt. Nach dem oben im Text Bemerkten ist diese Auffassung unhaltbar. Thdr v. Mops. lehnt die LA *χάριτι θεοῦ* als erleichternde und exegetisch unpassende Textänderung ab und erklärt die von ihm bevorzugte LA: *χωρὶς θεοῦ ἐγεύσατο τοῦ θανάτου, οὐδὲν πρὸς τοῦτο παραβλαβείσης τῆς θεότητος*; ebenso die Nestorianer, Amb. de fide II 63 u. 65; V 106, Fulg. ad Thrasam. III 20. Allein daß *χωρὶς θεοῦ* nicht „ohne Beteiligung der göttlichen Natur" heißen kann, bedarf ebensowenig eines Beweises, wie daß die hierbei vorausgesetzte Christologie dem Briefe fremd ist. In Betracht kann nur die Auffassung kommen, welche das *χωρὶς θεοῦ* nach Mr 15, 34 auf die Gottverlassenheit Jesu am Kreuze deutet, so Paulus, Zimmer, Weiß. Der so gewonnene Gedanke paßt indes nicht in den Zusammenhang, da die Tiefe des mit Jesu Sterben verbundenen Leidens nicht erklärt, warum Jesus nur wegen des Todesleidens mit Herrlichkeit gekrönt worden ist, und *χωρὶς θεοῦ* durch seine Voranstellung doch den größten Nachdruck erhielte. — Noch stärker beglaubigt ist *χάριτι θεοῦ*: ℵ ABCDKLP alle Min d vulg cop pal syr^{3} arm aeth; (Orig. kennt diese LA ebenfalls cf a. a. O.: *ὅπερ ἔν τισι κεῖται τῆς πρὸς Ἑβραίους ἀντιγράφοις „χάριτι θεοῦ"*) Eus. Ath. Cyr. Chrys. Hier. Faustin; auch einige Hss von syr^{1} (s. u.). Entscheidend spricht für diese LA, daß sie sich, wie im Text gezeigt ist, vortrefflich in den Zusammenhang einfügt und den Anknüpfungspunkt für v. 10 bildet. Wie immer im Briefe erscheint die Gnade Gottes an die Person Christi geknüpft, nur daß sie hier die Grundlage des ganzen Heilswerkes bildet, während sie sonst als die Macht hervortritt, welche den Heilsstand des einzelnen begründet und erhält: 4, 16; 10, 29; 12, 15; 13, 9. 25. — Gestützt auf die ursprüngliche Gestalt von syr^{1}: „denn er selbst in seiner Gnade, Gott, schmeckte den Tod für jeden Menschen" (cf Westcott S. 61) meint A. Seeberg S. 445 f. als die allen Varianten zugrundeliegende Textgestalt feststellen zu können: *ὅπως χάρις θεοῦ ὑπὲρ παντὸς γεύσηται θανάτου.* In der Tat erklären auch Alkuin und einige andere lat. Ausleger so. Doch beruht das bei ihnen nur auf einem Mißverständnis des Vulg-Textes, indem sie den Ablativ *gratia* als Nominativ betrachteten cf meine „Hist. Stud." S. 219. 222. Der Text von syr^{1} kann aber schon darum nicht zum Ausgangspunkt für die Rekonstruktion des ursprünglichen Wortlauts genommen werden, weil dieser Text nur einen Kompromiß zwischen der griech. Überlieferung und der ältesten syrischen Textgestalt repräsentiert, die sich aus Ephr. erkennen läßt: *quoniam deus pro omnibus mortem gustavit.* Tatsächlich ist *χάρις*

Jesu wecken könnte, ist es vielmehr eine Veranstaltung göttlicher Gnade, die auf diese Weise ihre Liebesabsicht verwirklichen wollte cf Rm 5, 8; 1 Jo 4, 10; Jo 3, 16. Demgemäß hat das Todesleiden Jesu einen umfassenden Heilszweck, indem es zugunsten [14]) eines jeden erfolgt ist. Da sich nach v. 5 u. 16 das Werk Christi bloß auf die Menschen erstreckt, so kann das artikellose *παντός* nur als Maskulinum gemeint sein, was ohnehin dem Sprachgebrauch des Vf entspricht [15]). Jesus sollte nicht anders zu der im Psalm dem Menschen zugedachten Herrlichkeit und Würde gelangen als so, daß das Todesleiden, das für ihn das Mittel zur Erreichung dieses Zieles war, zugleich einem jeden Menschen zugute komme und einem jeden den Weg zum gleichen Ziele bahne. Wenn die griech. Ausleger und die lat. Übersetzer regelmäßig den Plural für den Sing. einsetzen, so entspricht das zwar der universalistischen Tendenz der Aussage, verkennt aber die beabsichtigte Rückbeziehung auf v. 6—8. Was der eine Mensch Jesus erlangt hat, soll einem jeden Menschen erreichbar werden, weil dies die Bestimmung nicht bloß dieses oder jenes, sondern des Menschen überhaupt ist.

Demnach ist der Tod Christi das Mittel gewesen, durch das die Gnade Gottes ihren universalen Heilszweck verwirklicht hat. Ist damit bereits der Anstoß gemildert, den die Leser an dem Leiden Christi nehmen mochten, insofern dasselbe als die Vorbedingung für die Verherrlichung Christi und die Erlösung der Ge-

---

τοῦ θεοῦ als Subjekt von *γεύσηται θανάτου* sachlich ganz unmöglich, da doch nicht gesagt werden kann, göttliche Gnade habe den Tod mit dem Gefühl seiner Bitterkeit erlitten. Die Entstehung des *χωρὶς* läßt sich nicht mit Soden[3] S. 29 aus den christologischen Debatten am Ende des 2. Jahrh. erklären, in welchen darüber gestritten wurde, ob in Christus auch *θεός* gelitten habe; denn das könnte nur zur Beseitigung der von Seeberg konstruierten LA geführt haben, wogegen an *χάριτι θεοῦ* niemand Anstoß nehmen konnte. Eher läßt sich vermuten, *χωρὶς θεοῦ* sei eine durch 1 Kr 15, 27 veranlaßte, ursprünglich zu *οὐδὲν ἀφῆκεν αὐτῷ* v. 8 oder zu *ὑπὲρ παντός* v. 9 an den Rand geschriebene und später in den Text eingedrungene Glosse, so Griesb., Tisch., Westc. S. 62. Nur bleibt dann unerklärt, warum der Glossator das *ἐκτός* 1 Kr 15, 27 durch *χωρίς* ersetzte. Wahrscheinlich liegt also bloß das Versehen eines Abschreibers vor, der das in seiner Vorlage vielleicht undeutlich geschriebene *χάριτι* unrichtig las cf Westcott-Hort, Appendix S. 129. Der Einfluß des Orig. mag zur Verbreitung der LA *χωρὶς* beigetragen haben, doch muß sie schon zu seiner Zeit in manchen Hss zu finden gewesen sein.

[14]) Der sachlich naheliegende Gedanke, Jesus habe „statt eines jeden" den Tod geschmeckt, darf aus *ὑπὲρ παντός* nicht herausgelesen werden; denn *ὑπέρ* mit dem Gen. der Person bedeutet im Briefe nur „zugunsten" cf 5, 1; 6, 20; 7, 25; 9, 24, cf auch *ὑπὲρ ἑαυτοῦ* „in betreff seiner selbst" 9, 7, *ὑπὲρ τῶν ἰδίων ἁμαρτιῶν* 7, 27. Was der aus dem Sterben Jesu für einen jeden resultierende Gewinn ist, ergibt sich aus dem Zusammenhang cf v. 10.

[15]) Wo der Vf das All, alle einzelnen Dinge, alles und jedes, im Auge hat, gebraucht er nie den Sing. *τὸ πᾶν* oder *πᾶν*, sondern stets den Plur. mit (1, 3; 2, 8. 10) und ohne Artikel (1, 2; 2, 8; 3, 4; 4, 13).

meinde erkannt ist, so bleibt doch die Frage offen, warum sich Gott gerade dieses Mittels bedient habe, um seine Absicht durchzuführen. Darauf gibt der Vf [2, 10] die Antwort: Denn es ziemte ihm, wegen dessen alle Dinge sind, und durch den alle Dinge sind, als er viele Söhne zur Herrlichkeit führte, den Urheber ihres Heils durch Leiden zu vollenden. Wenn eine Handlung Gottes — denn nur auf Gott kann sich das Pronomen *αὐτῷ* beziehen [16]) — für das menschliche Bewußtsein gerechtfertigt werden soll, so kann nicht von einer in der Natur der Sache liegenden Notwendigkeit (cf *δεῖ* v. 1), sondern nur davon geredet werden, daß es Gott geziemend d. h. seinem Wesen und seinem selbstgesetzten Verhältnis zur Welt angemessen [17]) gewesen sei, so zu handeln. Der Erweis dieser Angemessenheit hinsichtlich der Vollendung Jesu durch Leiden hindurch wird aber nicht schon in dem Relativsatz *δι' ὃν κτλ.* erbracht, wozu dieser ungeeignet wäre. Vielmehr will derselbe nur erläutern, warum die Frage aufgeworfen werden muß, ob Jesu Leidensgang Gotte geziemend gewesen sei. Da nämlich Gott es ist, „um dessentwillen alles da ist", so daß alles entsteht und geschieht, nur weil er es will, und „durch den alles da ist", so daß alles, was entsteht und geschieht, durch ihn zustande kommt, so kann auch Jesu Leidensweg nicht etwas Zufälliges oder gar der göttlichen Absicht Zuwiderlaufendes sein, sondern muß auf Gottes Willen beruhen und durch ihn gewirkt sein [18]). Eben hierdurch wird die Frage brennend, was Gott veranlaßt habe, seinen Sohn auf keinem anderen Weg als auf dem des Leidens zu vollenden. Die Antwort liegt wenigstens andeutungsweise in dem Participialsatz *πολλοὺς υἱοὺς εἰς δόξαν ἀγαγόντα*, der auf Gott zu beziehen

---

[16]) *Αὐτῷ* hat an *χάριτι θεοῦ* v. 9 seinen genügenden Anknüpfungspunkt, wie denn auch schon Chrys. und Cyr. das Pron. auf Gott bezogen haben. Wenn Athan., Thdr, Thdrt, Alk. u. a., wohl auch Ephr., dabei an Christus gedacht haben, so war ihnen das nur möglich, weil sie die beiden Naturen in Christus so stark unterschieden, daß sie meinten, in v. 10 die Aussage finden zu können, die göttliche Natur habe die menschliche vollendet. Ohne diese dem Brief allerdings ganz fremde Christologie scheitert der Versuch einer Beziehung des *αὐτῷ* auf Christus, wie ihn z. B. A. Seeberg S. 448f. wieder gemacht hat, rettungslos an *τὸν ἀρχηγόν*.

[17]) Von Gott steht *πρέπειν* auch Philo I leg. alleg. I 48 (15) und Jos. c. Apion. II 168 (16, 8), von Menschen sehr häufig, um auszudrücken, daß etwas ihrem Bedürfnis, ihrem Auftreten, ihrer Stellung und Aufgabe entspreche Hb 7, 26; Mt 3, 15; Eph 5, 3; 1 Tm 2, 10; Sir 30, 38; 35, 3; sogar von Sachen wird das Verbum gebraucht Ps 93, 5; Tt 2, 1.

[18]) Der Parallelismus der beiden durch Paronomasie miteinander verbundenen Glieder (cf Jdth 11, 7) empfiehlt es, *δι' ὃν* nicht final, sondern kausal zu fassen cf Ap 4, 11; Rm 8, 20. *Δι' οὗ* bezeichnet den Urheber wie Rm 11, 36; 1 Kr 1, 9; Gl 1, 1, besonders Philo I opif. mund. 74 (24): *τῷ δὴ πάντων πατρὶ θεῷ τὰ μὲν σπουδαῖα δι' αὐτοῦ μόνου ποιεῖν οἰκειότατον ἦν.*

ist. Daß das Part. nicht im Dativ, sondern im Akkus. steht, darf nämlich nicht dazu verleiten, es mit *τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτ.* zu verbinden. Hiergegen spricht 1), daß sich so eine Tautologie ergäbe, da *ἀγαγόντα* wesentlich denselben Gedanken ausdrücken würde wie *ἀρχηγός*; 2) daß in diesem Falle die zu verherrlichenden Menschen nicht durch *υἱοί*, sondern nach ihrem Verhältnis zu Christus als *ἀδελφοί* (v. 11f.) bezeichnet sein müßten. Grammatisch kann sich das Part. ebensowohl nach dem Kasus des logischen Subjekts des Hauptsatzes richten wie als Beifügung zum Subjekt des Inf.-Satzes in den Akk. treten cf Lc 1, 73; AG 11, 12; 15, 22; 25, 27. Über das zeitliche Verhältnis der durch das Part. und das Hauptverbum ausgedrückten Handlungen sagt deren grammatische Form nichts aus. Das Part. Aor. enthält nur den Begriff des Vollendeten, und es läßt sich bloß dem Zusammenhang entnehmen, ob die Handlung des Part. mit der des Hauptverbums gleichzeitig ist (9, 12; Mt 26, 44; 28, 19; AG 23, 35; Rm 4, 20; Kl 2, 13; 1 Tm 1, 12) oder ihr vorangeht[19]) cf 1, 1f. 3; 2, 3; Blaß § 58, 4; 74, 3. Nun besteht ein deutlicher Parallelismus zwischen dem, was als Gottes Tat an den vielen Söhnen einerseits und an dem Urheber ihres Heils andererseits ausgesagt wird. Wie Gott jene zur Herrlichkeit geführt hat (cf zu *ἄγειν εἰς* Rm 2, 4), so hat er diesen vollendet; und wie unter der *δόξα*, zu der sie gelangen, nur die nach dem Psalm den Menschen zugedachte Herrlichkeit gemeint sein kann — sofern sich die Wahl des Ausdrucks *δόξα*, der im Hb sonst nicht zur Bezeichnung des letzten Ziels der Menschen begegnet, nur aus der Rückbeziehung auf v. 7 erklärt —, so kann unter der Vollendung Christi nur dessen Versetzung in die auf den Stand der Erniedrigung folgende *δόξα* (v. 9) gemeint sein, mit der er die seinem Wesen und seiner Bestimmung entsprechende Stellung und damit die Vollendung seines persönlichen Lebensstandes empfängt[20]). Die Hinanführung der vielen Söhne

---

[19]) So fassen die lat. Verss hier das Part., d: *multis filiis in gloriam adductis;* vulg: *qui multos filios in gloriam adduxerat.*

[20]) *Τελειοῦν* „vollenden" bald mehr quantitativ „vollständig machen", so daß nichts fehlt, „beendigen" Lc 2, 43; Jo 17, 4; AG 20, 24; Sir 7, 32; Ps.-Aristeas 307, bald mehr qualitativ „zur Reife bringen", „zum Ziele führen" Jo 17, 23; Jk 2, 22; 1 Jo 2, 5; 4, 12. 17; Phl 3, 12; 4 Mkk 7, 15 ist ein rein formaler Begriff, so daß jeweilen nur aus dem Zusammenhang zu entnehmen ist, in welcher Beziehung die Reife erlangt oder das Ziel erreicht wird. So steht *τελειοῦν* z. B. von sittlicher Vollendung Sap 4, 13; Philo I leg. alleg. II 91 (23); III 74 (23); III somn. I 131 (21), *τελειοῦσθαι* vom Sterben nicht im Sinn der bloßen Beendigung des Lebens, sondern der Vollendung der Persönlichkeit cf Lc 13, 32; Jgn. Trall. 3; Philo I leg. alleg. III 45 (15): *ὅταν τελευτᾷ, τοντέστιν ὅταν τελειωθῇ.* Wo die Aussage nicht durch eine Beifügung Hb 9, 9; 1 Jo 4, 18 oder durch den Zusammenhang Hb 10, 1 auf ein bestimmtes Gebiet eingeschränkt wird, ist an die Vollendung in umfassendem Sinn, die Herstellung eines abschließenden

in die Herrlichkeit steht indes der Vollendung Christi nicht bloß gleichartig zur Seite, sondern ist durch sie vermittelt, indem er der ἀρχηγός ihrer σωτηρία ist. Da sich σωτηρία von δόξα nur so unterscheidet, daß dieses den Heilsstand nach seiner äußeren Darstellung und Erscheinung, jenes nach seinem Wesen und Gehalt kennzeichnet, so läge es nahe, Jesus in dem Sinn als den ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας benannt zu finden, daß er als der erste Empfänger und damit auch als der Bahnbrecher des Heils gedacht wäre. Aber obwohl ἀρχηγός seiner Wortbedeutung nach dies heißen kann, führt der Wortlaut doch nicht auf diese Vorstellung. Denn abgesehen davon, daß Jesus nur einer Rettung von Leiden und Tod (5, 7), nicht aber von der Sünde (4, 15; 7, 26) bedurfte und also nur in wesentlich anderer Weise als die übrigen Menschen des Heils teilhaftig wurde, so wird durch das Pron. αὐτῶν die σωτηρία ausdrücklich bloß den πολλοὶ υἱοί, nicht aber Christus zugeeignet. Ἀρχηγὸς τῆς σωτ. heißt er vielmehr als der Urheber ihres Heils, und dies ist er dadurch geworden, daß er durch Leiden zur Vollendung gelangte [21]). Somit muß die Einführung der vielen

---

Verhältnisses, die Hinanführung zu einem vollendeten, aller Unvollkommenheit und Unreife enthobenen Lebensstand gedacht 10, 14; 11, 40; 12, 23. In gleicher Bedeutung wird das Wort auch auf Christus angewandt, außer 2, 10 noch 5, 9 und 7, 28. An den beiden zuletzt genannten Stellen bildet das τελειωθῆναι einen Gegensatz zu der Schwachheit des Fleisches und der mit ihr gegebenen Entwicklungs- und Leidensnotwendigkeit. In 2, 10 ergibt sich die wesentliche Identität von τελειῶσαι mit ἄγειν εἰς δόξαν aus dem Zusammenhang mit v. 10ª und 9. Die eigentümliche Verwendung des Verbums im Hb erklärt sich aus dem Zweck des Briefes. Gegenüber der Mangelhaftigkeit und Unvollkommenheit der Heilsveranstaltungen und des Heilsstandes auf der Stufe des AB wird der abschließende Charakter des Werkes Christi und des dadurch bewirkten Heiles betont. Im letzten Grund wurzelt dieser in der Vollendung des Heilsmittlers, die allerdings erst mit dessen Erhebung in die himmlische Herrlichkeit und dem hiermit gegebenen Abschluß seines Werdens und Leidens eingetreten ist. Kögel, Der Begriff τελειοῦν im Hb. Lpz. 1905 behauptet mit Unrecht, die Sphäre des τελειοῦν ergebe sich jeweilen aus dem beigefügten oder zu ergänzenden Objekt, und will demgemäß unter der τελείωσις Christi nur die Vollendung seiner Heilsmittlerqualität, nicht seiner Person verstehen. Die Unhaltbarkeit dieser Auffassung zeigt sich besonders 7, 28. Vollends abzulehnen ist für die Erklärung des Hb die bei älteren Exegeten beliebte Beziehung des dem Pentateuch eigentümlichen Gebrauchs von τελειοῦν τὰς χεῖρας zur Bezeichnung eines Ritus der Priesterweihe Ex 29, 9; Lev 21, 10 u. a.

[21]) Für die Übersetzung von ἀρχηγόν durch *ducem* (d) kann man sich auf AG 5, 31 und den fast durchgängigen Sprachgebrauch der LXX berufen, cf z. B. ἀρχηγός τῆς παρθενίας σου „der Führer während der Zeit deiner Jungfrauschaft" Jer 3, 4 und besonders ἀρχ. αἴνου „der Führer im Lobe, der mit dem Loben den Anfang macht" Neh 11, 17; ähnlich ἀρχ. λόγων εἰρηνικῶν „der mit freundlichen Worten den Anfang macht" 1 Mkk 10, 47. An beiden letzteren Stellen führt aber der Genitiv etwas ein, was der ἀρχηγός tut, nicht was er erleidet, wie es bei σωτηρίας der Fall wäre. Zu ἀρχηγός = *auctor* (vulg) cf AG 3, 15; Mi 1, 13; 1 Mkk 9, 61; Jos.

Söhne in die Herrlichkeit in und mit der Vollendung des Urhebers ihres Heils erfolgt sein. Seine Versetzung in die δόξα schloß prinzipiell auch die ihrige in sich, insofern letztere mit ersterer ein für allemal ermöglicht war. Was der eine erlangt hat, kam den vielen zugute [22]) und erschloß ihnen einen dem seinigen analogen Lebensstand. Dies aber darum, weil er als der Urheber ihres Heils sie in das Verhältnis der Sohnschaft zu Gott versetzt hat, das ihnen die Anwartschaft auf eine dem entsprechende Stellung, nämlich eben auf die δόξα gegeben hat. So erweisen sich Jesu Schicksal und das der Gläubigen als wechselseitig von einander bedingt. Wie sie nur durch ihn zur Sohnesstellung und zur Herrlichkeit gelangen, so ist sein Lebenslauf, weil er der Urheber ihres Heils ist, von ihrem Lose bedingt. Und so erklärt sich eben daraus, daß Gott in und mit der Vollendung Jesu viele Söhne zur Herrlichkeit führte, warum es Gott geziemend war, den Urheber ihres Heils durch Leiden zu vollenden. Christi solidarische Verbindung mit ihnen hatte zur Folge, daß er auf keinem anderen Wege das Ziel seines Lebens erreichen konnte. Daß dies die Meinung des Vf ist, wird durch die folgenden Aussagen bestätigt, in denen der Gedanke von v. 10 ausführlich entfaltet und begründet wird.

Zwar folgt das, was man zur Begründung von v. 10 erwarten könnte, erst in v. 14f. Darum darf man aber in v. 11—13 doch nicht eine etwa zur Rechtfertigung der Bezeichnung *υἱοί* v. 10 dienende Nebenbemerkung sehen; denn dann müßte es v. 11 heißen: *οἵ τε ἁγιαζόμενοι καὶ ὁ ἁγιάζων πάντες ἐξ αὐτοῦ.* Eine bloße Nebenbemerkung würde auch nicht durch drei Schriftworte belegt werden. Vielmehr wird v. 11—13 die Angemessenheit der Vollendung Christi auf dem Wege des Leidens zunächst dadurch beleuchtet, daß auf den gemeinsamen Ursprung Christi mit den von ihm Geretteten und die hierin begründete enge Zusammengehörigkeit mit ihnen hingewiesen wird. [2, 11—13]: Denn der, welcher heiligt, und die, welche geheiligt werden, stammen alle von Einem, weshalb er sich nicht schämt, sie Brüder zu nennen, indem er spricht: „Ich will deinen Namen meinen Brüdern verkündigen;

ant. VII 207 (9, 4); XX 136 (6, 3); c. Ap. I 270 (29, 2) ebenso in den Papyri cf Expos. 1903 I S. 109; 1908 II S. 372. *Ἀρχ. τ. σωτ.* ist also identisch mit *αἴτιος τ. σωτ.* 5, 9 cf Chrys., Thdrt. Ganz parallel wäre Jos. bell. IV 318 (5, 2): *τὸν ἀρχηγὸν καὶ ἡγεμόνα τῆς ἰδίας σωτηρίας*, wenn hier nicht vielmehr mit Niese *τὸν ἀρχιερέα* zu lesen wäre.

[22]) Über das Verhältnis der „vielen“ zu „allen“ wird nicht reflektiert, sondern nur die Bedeutung ins Auge gefaßt, welche das Erlebnis des Einen für eine Vielzahl besitzt cf 9, 28; Mt 20, 28; 26, 28; Rm 8, 29. Wegen der Rückbeziehung auf Ps 8 versteht Wörner unter den *υἱοί* „Menschensöhne“ cf v. 6, aber dann müßte es doch wohl *υἱοὶ (τῶν) ἀνθρώπων* heißen.

inmitten der Gemeinde will ich dich preisen", und wiederum: „Vertrauen will ich auf ihn", und wiederum: „Siehe, ich und die Kinder, die mir Gott gegeben hat." Obwohl 11ª mit Schlichting als allgemeine Äußerung verstanden werden könnte, die auf das Verhältnis Jesu zu den durch ihn Geheiligten in gleicher Weise anwendbar wäre wie auf das Verhältnis eines jeden Priesters zu der durch ihn geweihten Gemeinde, so geht doch aus 11ᵇ und noch deutlicher aus den so individuellen und so stark in den Zusammenhang verflochtenen (cf v. 12 mit v. 17; v. 13ᵇ mit v. 14ª) Citaten v. 12 f. hervor, daß schon 11ª unmittelbar von Jesus und den durch ihn Erlösten die Rede ist. War er v. 10 als der Urheber den Empfängern des Heils gegenübergestellt, so zeigt sich v. 11, was ihn zum Heilsmittler für sie macht, insofern die, welche gerettet werden, an ihm den haben, der sie aus dem Zusammenhang des sündigen Weltlebens herauslöst und Gotte weiht. Daß dies durch seinen Tod geschieht, wird im Briefe durchweg vorausgesetzt cf 10, 10. 14. 29; 13, 12; (9, 13 f.), hier aber nicht ausgesprochen, weil im vorliegenden Zusammenhang nicht das Mittel der Heiligung, sondern die Tatsache selbst zu betonen war. Ist Jesus dadurch, daß er nicht wie sie Empfänger, sondern der Urheber der Heiligung ist, von den durch ihn Geheiligten wesentlich unterschieden, so wird er andererseits durch den Hinweis auf den gemeinsamen Ursprung ganz in eine Reihe mit ihnen gestellt. Da *πάντες* durch das Prädikat von *οἱ ἁγιαζόμενοι* getrennt ist, kann das Pronomen nicht bloß mit dem letzteren Begriffe verbunden werden [23]), sondern gehört zu beiden substantivierten Participien und schließt so den *ἁγιάζων* mit den *ἁγιαζόμενοι* in eine Gesamtheit ein, deren Kennzeichen die gemeinsame Herkunft ist. Die an sich mögliche Fassung des *ἐξ ἑνός* als Neutrum kann sich auf keine Analogie stützen und wird durch die Undeutlichkeit des Ausdrucks verwehrt [24]). Als Masculinum verstanden darf aber *ἐξ ἑνός* nicht auf Gott bezogen werden [25]), da die gemeinsame Herkunft Christi und der Gläubigen

---

[23]) Die altlat. Übersetzung: *qui enim sanctificat et qui sanctificantur omnes ex uno* (d) macht dieses Mißverständnis möglich. Priscillian tract. VI C. S. E. L. XVIII, S. 79 gibt geradezu: *qui sanctificat et qui sanctificatur omnis ex uno.*

[24]) Als Neutrum verstanden bedürfte *ἐξ ἑνός* einer Ergänzung durch ein Substantiv. Bezeichnenderweise haben nur Nichtgriechen diese Fassung für möglich gehalten cf: *ex una natura* (Ephr.); *ex uno, nisi nostrae naturae genere* (Vigil. Thaps. c. Eutych. V 72); *ex una eademque massa* (Sedul., Anonym. Sangall., Ps.-Hieron.; cf meine Hist. Stud. S. 208. 219. 222) etc.

[25]) Es macht keinen wesentlichen Unterschied, ob man die Herkunft der Gläubigen aus Gott mit Chrys., Thdrt aus der Schöpfung oder mit Orig. orat. 15, 4 (Bd. II, S. 335 f.) aus der Wiedergeburt erklärt.

von Gott, wie schon die Analogie der Engel veranschaulicht, doch niemals den Erklärungsgrund dafür abgeben kann, daß es Gotte geziemend gewesen sei, Christus durch Leiden zu vollenden. Auch fügen sich die folgenden Citate aus dem AT, besonders 13[a], dieser Auffassung nicht. Der ἑἷς, von dem Christus wie die Christen abstammen, ist der gemeinsame menschliche Ahnherr, als welcher hier, wo es sich nicht um die Zugehörigkeit zu einem besonderen Volk handelt, eher Adam (cf AG 17, 26; Rm 5, 15—19) als Abraham (v. 16; cf 11, 12) in Betracht kommt[26]). Um des gemeinsamen menschlichen Ursprungs willen war es angemessen, daß der, welcher als der Heiligende hoch über den Geheiligten stand, dennoch auf keinem anderen Wege als sie an das Ziel gelange. Und eben mit Rücksicht auf diese enge Zusammengehörigkeit mit ihnen empfindet es Christus trotz seiner unvergleichlichen Erhabenheit über die durch ihn Geheiligten nicht als etwas ihn Entehrendes, sie seine Brüder zu nennen, sich mit ihnen als mit seinen Nächstverbundenen zusammenzuschließen und sich zu ihnen zu bekennen. Er tut das im Wort der Schrift, das von seiner brüderlichen Gesinnung gegen die von ihm Erlösten Zeugnis gibt. Was der Dichter des typisch-prophetischen 22. Psalms[27]) von sich selbst aussagt, legt der Vf des Briefes dem Messias, bzw. Jesus in den Mund und gewinnt so zugleich einen Schriftbeweis dafür, daß die geschilderte Gesinnung Jesu dem entspricht, was das AT vom Messias erwarten ließ. Indem dieser in den Worten des Psalms (v. 23) die Angehörigen der Gemeinde als seine Brüder benennt, stellt er, der Erstgeborene (1, 6), sie in eine Reihe mit sich, wie er auch sich selbst der Gemeinde einrechnet; und indem er gelobt, den Namen Gottes zu verkünden und den Herrn zu preisen, deutet er an, daß er gerade wie andere Menschen auf die Hilfe Gottes angewiesen ist und nur ihr seine Rettung aus fast hoffnungsloser Todesnot verdankt[28]). An diesen Gedanken knüpft das weitere Citat aus Jes 8, 17f. an, das der Vf wie 1, 8 in zwei

---

[26]) Die Beziehung von *ἑνός* auf Adam bietet zuerst Sedulius Scotus und zwar als Alternativerklärung, wohl nach einer älteren Vorlage; tatsächlich laufen aber auch die A 24 erwähnten Auslegungen, welche *ἑνός* neutrisch fassen, auf dasselbe hinaus.

[27]) Während die Juden zur Zeit Justins (cf dial. c. Tryph. 97) die messianische Deutung von Ps 22 ablehnten, stand sie der Urgemeinde fest, wie nicht nur einzelne Citate (cf Jo 19, 24) beweisen, sondern ebenso die Hervorhebung der Parallelen der Leidensgeschichte zu den Aussagen des Psalms cf Mt 27, 35; Mr 15, 24; Lc 23, 34 mit Ps 22, 19; — Mt 27, 39; Mr 15, 29; Lc 23, 35 mit Ps 22, 8; — Mt 27, 43 mit Ps 22, 9. Bekanntlich hatte ja auch Jesus den Anfang des Psalms sich selbst zugeeignet cf Mt 27, 46; Mr 15, 34 mit Ps 22, 2.

[28]) Das Citat aus Ps 22, 23 gibt genau den Wortlaut der LXX, nur daß für *διηγήσομαι*, dessen auch sonst in der Verbindung mit *τὸ ὄνομα* (cf Idc 13, 6) begegnendes Synonymum *ἀπαγγελῶ* (cf Ps 55, 18) eintritt cf Ps 22, 31.

gesonderte Bestandteile zerlegt, um jeden von beiden selbständig zur Geltung kommen zu lassen [29]). Auch hier legt er das Wort des Propheten dem Messias in den Mund, weil er entweder Jesajas als einen Typus des Messias betrachtet oder in der Prophetenstelle eine direkte Äußerung des Messias erblickt, wozu der Wortlaut der LXX ihm Anlaß geben konnte [30]). Wenn Christus hier bezeugt, daß er sein Vertrauen auf Gott setze, so stellt er sich damit seinen Brüdern gleich. Er spricht es aus, daß er nicht mit der Hoheit göttlichen Lebens ausgestattet, sondern wie sie darauf angewiesen sei, dem unsichtbaren Gott und seinem Willen zu vertrauen. Er steht da als ein Mensch unter Menschen, wie sie glaubend und hoffend, nicht schauend und genießend cf 5, 7. [31]) So schließt er sich denn auch mit denen, die durch Naturgemeinschaft mit ihm verbunden sind, zusammen, weil sie von Gott ihm anvertraut sind cf Jo 17, 2. 6. 9; 6, 37. 39. Die Frage, ob *παιδία* die Betreffenden als Kinder Gottes oder als Kinder Jesu kennzeichnet, ist unrichtig gestellt, da der Zusammenhang nur an Menschenkinder denken läßt. Überhaupt drückt *παιδίον* im Unterschied von *τέκνον* nicht den Begriff der Abstammung, sondern den der Kleinheit und Unmündigkeit aus [32]). Christus verachtet die

---

[29]) Jes 8, 17[b] und 18 lauten in der LXX: *πεποιθὼς ἔσομαι ἐπ' αὐτῷ. ἰδοὺ ἐγὼ καὶ τὰ παιδία ἃ μοι ἔδωκεν ὁ θεός. καὶ ἔσται σημεῖα καὶ τέρατα ἐν τῷ οἴκῳ Ἰσραὴλ παρὰ κυρίου Σαβαώθ.* Durch die Einschaltung des im Grundtext fehlenden *καί* hinter *ὁ θεός* bekommt die Aussage einen vom hebr. Original wesentlich abweichenden Sinn. Nach dem Grundtext faßt der Prophet v. 18 seine mit bedeutsamen Namen ausgestatteten Kinder als Genossen seines Berufswerkes mit sich zusammen. Bei der LXX dagegen bringt v. 18[a] eine nachträgliche Ergänzung zu 17[b]. Während an letzterer Stelle der Sprechende nur von sich selbst bezeugt hatte, daß er sein Vertrauen auf Gott setze, dehnt er 18[a] diese Aussage auch auf die von Gott ihm gegebenen Kinder aus. Nur bei diesem Verständnis konnte der Vf des Briefes die Stelle zum Schriftbeweis für v. 11 verwenden, und es erklärt sich nun auch, warum er das *ἐγώ* aus 18[a] in dem selbständig gemachten Citat aus v. 17[b] wiederholt hat. Die Person des Messias sollte nachdrücklich hervorgehoben werden. Bei diesem Verhältnis der beiden Citate in 13[a] und [b] zueinander kann kein Zweifel darüber bestehen, daß der Vf den in der LXX noch 2 Sam 22, 3 und Jes 12, 2 gleichlautend begegnenden Satz: *πεποιθὼς ἔσομαι ἐπ' αὐτῷ* aus Jes 8, 17 entnommen hat.

[30]) Die LXX schaltet zu Beginn von Jes 8, 17 die Worte *καὶ ἐρεῖ* ein und ermöglicht damit die Annahme, der Messias werde hier redend eingeführt.

[31]) Schon ältere Exegeten haben mit Recht Philo I quod deter. pot. ins. 138f. (38); IV Abr. 7—10(2); V praem. et poen. 14(2) zur Vergleichung herbeigezogen, wo die Hoffnung auf Gott als ein Grundzug des wahren Menschen erscheint. Selbst Theophyl., trotzdem er *ἐξ ἑνός* auf Gott bezieht (v. 11), erklärt ganz ebenso: *διὰ τούτου δείκνυσιν, ὅτι ἄνθρωπος καὶ ἀδελφὸς ἡμῶν γέγονεν. ὅπερ γὰρ ἕκαστος τῶν ἀνθρώπων, οὕτως καὶ αὐτὸς πέποιθεν ἐπ' αὐτῷ, τουτέστι τῷ πατρί.*

[32]) Cf Hb 11, 23; Mt 2, 8—21; 11, 16; 14, 21; 18, 2—5; 19, 13f.; Mr 5, 39—41; Lc 1, 59. 66. 76. 80; 2, 17. 21. 27. 40; 1 Kr 14, 20.

Kleinen nicht, die Gott ihm zugewiesen hat, sondern weiß sich mit ihnen verbunden, so daß er unter ihnen steht wie ihresgleichen. Alle drei Citate belegen somit, wie völlig Jesus sich den Menschen gleichstellt, an ihrer Lage teilnimmt und sie als zu ihm gehörig anerkennt.

Mit v. 11—13 ist ein erstes Moment gegeben, das zur Erklärung dafür dient, warum es Gott geziemend war, Christus durch Leiden zur Vollendung zu führen. Daran schließt sich [2, 14 f.] ein zweites: die zu Erlösenden waren dem Tode verfallen; darum mußte auch der Erlöser dem Todesgeschick unterstellt werden. Dieser Gedanke, der in dem Absichtssatz v. 14^{b} u. 15 zum Ausdruck kommt, wird durch 14^{a} vorbereitet und mit dem Vorhergehenden verknüpft. Da nun die Kinder Anteil (empfangen) haben an Blut und Fleisch, so hat auch er gleicherweise daran teilbekommen, damit er durch den Tod entmächtige den, der Gewalt über den Tod hat, nämlich den Teufel, und alle die befreie, welche durch Furcht des Todes während des ganzen Lebens in Sklaverei gehalten waren. Die beiden ersten Sätze von v. 14 enthalten keinen wesentlich neuen Gedanken gegenüber v. 11, und das *οὖν*, wodurch v. 14^{a} eingeleitet wird, deutet auch an, daß der Vf nach den Citaten v. 12 f. die Idee von 11^{a} wieder aufnimmt (cf 4, 14; Blaß § 78, 5). Immerhin enthalten die Aussagen 14^{a} nicht bloß eine Wiederholung des Vorherigen, sondern formulieren den Gedanken so, daß das für die folgenden Absichtssätze Bedeutsame scharf heraustritt. Vermöge ihrer Herkunft von einem menschlichen Stammvater haben die *παιδία* 13^{b}, d. h. die Menschen, mit denen sich Jesus zusammenschließt, von Geburt insgesamt eine Natur [33]), deren materielle Beschaffenheit die Leidens- und Sterbensfähigkeit in sich schließt [34]). An eben dieser Natur [35]) hat auch

[33]) Während *κοινωνεῖν* „teilhaben an" im NT stets mit dem Dativ der Sache verbunden ist (Rm 15, 13. 27; 1 Tm 5, 22; 1 Pt 4, 13; 2 Jo 11), steht es hier wie klassisch und sonst (Prov 1, 11; 2 Mkk 5, 20; 14, 25; 3 Mkk 3, 31) mit dem Gen. der Sache. Als Dativ der Person läßt sich *ἀλλήλοις* ergänzen. Das Perf. weist auf den mit der Geburt eingetretenen dauernden Zustand cf Polyaen strat. III 11, 1: *Ἐπειδὰν μέλλωμεν μάχεσθαι, μήτοι νομίζωμεν ὡς πολεμίοις συμβάλλοντες, ἀλλὰ ἀνθρώποις αἷμα καὶ σάρκας ἔχουσι, καὶ τῆς αὐτῆς φύσεως ἡμῖν κεκοινωνηκόσιν.*

[34]) Im Unterschied von *σὰρξ καὶ αἷμα*, welcher Ausdruck im jüd. Sprachgebrauch (cf Sir 14, 18; 17, 31; Hen 15, 4) ständige Bezeichnung der Menschen in ihrer Ohnmacht Gott gegenüber ist (cf Zahn zu Mt 16, 17 Bd I^{3} S. 541 A 58), sind mit *αἷμα καὶ σάρξ* die stofflichen Bestandteile der menschlichen Natur gemeint, cf Polyaen strat. III 11, 1 in der vor. Anm. (Auch Eph 6, 12 dient dieselbe Reihenfolge der Begriffe zur stärkeren Hervorhebung des Gegensatzes zu *τὰ πνευματικά*). Demnach entscheiden auch innere Gründe für die ohnehin besser beglaubigte LA *αἵματος καὶ σαρκός* (ℵBCDPM die meisten Verss. und Väter) gegen *σαρκὸς καὶ αἵματος* (KL Min syr^{1} aeth Thdrt Amb. Aug. Hier.).

Christus bei seiner Menschwerdung teilbekommen[36]) und zwar in einer Weise, daß er sich hinsichtlich der Materialität seines irdisch leiblichen Daseins von den übrigen Menschen nicht unterscheidet.[37]) Er ist mit ihnen durch Blut- und Fleischesgemeinschaft verbunden und damit auch selbst zum Sterben befähigt. Darauf war es bei seiner Menschwerdung abgesehen; denn er sollte durch seinen Tod das Todesverhängnis der Menschen zerbrechen. Obwohl bei *διὰ τοῦ θανάτου* ein *αὐτοῦ* fehlt, kann nur an Christi Tod gedacht sein. Aber das Pronomen ist absichtlich weggelassen, weil dadurch der Ton ganz auf dem Begriff *θάνατος* festgehalten wird. Es ergibt sich so das Paradoxon, daß gerade der Tod dazu dienen mußte, die Todesherrschaft zu vernichten[38]). Wenn aber der Vf als Objekt der Entmächtigung nicht den Tod[39]) selbst nennt, sondern den, welcher die Gewalt über den Tod besitzt, so geschieht dies teils darum, weil das Todesgeschick auch für die Gläubigen in der Gegenwart noch nicht aufgehoben ist, teils darum, weil die Wirkung des Todes Christi dadurch viel prinzipieller charakterisiert und zugleich angedeutet wird, inwiefern Christi Tod die Beseitigung dieses Verhängnisses zur Folge haben kann. Der, welcher die Macht über den Tod besitzt, ist nämlich der Teufel,

---

[35]) *Τῶν αὐτῶν* kann sich nach dem Zusammenhang nur auf *αἵματος καὶ σαρκός* beziehen. Die Variante *τῶν αὐτῶν παθημάτων* [D d pal Eus. Thdrt (in Jes 8, 18; anders zur Stelle u. haer. fab. V 12) Ephr. Hier.] hätte den Vorteil, daß der Schein einer Tautologie mit v. 11 vermieden und der Finalsatz 14[b] vorbereitet würde. Sie ist aber sicher Glossem, denn 1) wäre die Weglassung von *παθημάτων* in den meisten Zeugen ganz unerklärbar, während die Hinzufügung leicht zu verstehen ist cf v. 10; 2 Kr 1, 6; 2) *καὶ αὐτός* läßt eine Aussage erwarten, welche bezeugt, daß Christus derselben Natur teilhaftig geworden sei wie die Menschen; 3) *τῶν αὐτῶν* kann nicht bedeuten: „der mit der menschlichen Natur verbundenen" Leiden.

[36]) Im Gegensatz zu dem durch das Perf. *κεκοινώνηκεν* markierten dauernden Zustand geht der Aor. *μετέσχεν* auf den Akt des Anteilbekommens, also auf die Menschwerdung Christi cf 2 Mkk 5, 10.

[37]) Da die erste Aussage von v. 14 kein Gewicht darauf legt, auf welche Weise die Menschen zum Anteil an Blut und Fleisch gelangen, so kann *παραπλησίως* nicht den Parallelismus zwischen dem Hergang der Menschwerdung Christi und der menschlichen Geburt, etwa im Sinn von Gl 4, 4, betonen wollen. Vielmehr dient das nachdrücklich vorangestellte Adv. nur zur Verstärkung des in *τῶν αὐτῶν* enthaltenen Gedankens der Gleichheit menschlicher Natur. Daher bedeutet *παραπλησίως* hier nicht „annähernd", „nahezu", sondern „entsprechend", „gleicherweise" cf Arrian exped. VII 1, 6, wo ein indischer Weiser zu Alexander sagt: *σὺ δὲ ἄνθρωπος ὤν, παραπλήσιος τοῖς ἄλλοις*; cf auch Jos. vit. 187 (37).

[38]) Cf Chrys. IV S. 54: *Ἐνταῦθα τὸ θαυμαστὸν δείκνυσιν, ὅτι δι' οὗ ἐκράτησεν ὁ διάβολος, διὰ τούτου ἡττήθη καὶ ὅπερ ἰσχυρὸν ἦν αὐτῷ ὅπλον κατὰ τῆς οἰκουμένης, ὁ θάνατος, τούτῳ αὐτὸν ἔπληξεν ὁ Χριστός.*

[39]) Bei D d findet sich allerdings *θάνατον* vor *καταργήσῃ*, aber diese LA richtet sich selbst, sofern nachher *τὸν τὸ κρ. ἐχ. κτλ.* unpassend genug dennoch folgt.

von dem schon aus dem AT bekannt ist, wie er die Vollmacht, den Tod zu bewirken, erlangt hat Gen 3, 1ff.; cf Sap 2, 24. Ist er nicht anders als durch die Verführung der Menschen zur Sünde in die Lage gekommen, sie dem Tode zu überliefern (Jo 8, 44; 1 Jo 3, 8. 12), so wird der Tod Christi auch nicht anders als dadurch, daß er die Sünde tilgt, von der Herrschaft des Todesfürsten zu entledigen vermögen cf v. 17f. Zugleich wird nun aber auch klar, in welchem Sinne dem Teufel Gewalt über den Tod zukommt, nicht so nämlich, daß es seiner Willkür anheimgegeben wäre, wann und wie er den Tod verhängen wolle, wohl aber so, daß er am Tode seinen Machtbereich hat. Weil er der Urheber des Todes ist, so unterstehen die Sterbenden und die Verstorbenen vermöge ihres Sterbens seiner Obmacht. Aber auch die Lebenden sind ihr unterstellt, insofern die Furcht vor dem unausweichlich drohenden Todesgeschick ihre ganze Lebensbetätigung[40]) begleitet und sie einer Knechtschaft anheimgibt[41]), welche ihnen die Freiheit der Lebensbewegung und die Freude des Lebensgenusses raubt. Den Todesbann in jeder Beziehung zu brechen, war die göttliche Absicht, welche Christus durch seinen Tod verwirklichen sollte und zwar an allen denen, welche der Herrschaft des Todes unterstellt waren[42]). Die in dieser Bestimmung des Erlösungswerkes liegende Beschränkung auf die Menschen spricht der Vf wie v. 5, als eine selbstverständliche Tatsache aus, wenn er [2, 16] fortfährt: Denn er nimmt sich doch wohl nicht der Engel an, sondern des Abrahamsgeschlechtes nimmt er sich an. Die den Lesern so anstößige Tatsache der irdisch materiellen Erscheinung Christi und seiner Unterstellung unter das Todesgeschick erklärt sich daraus, daß die Hilfe, welche den Inhalt seines Berufswerkes ausmacht[43]),

---

[40]) Zu dem substantivierten Inf. *ζῆν* cf Moulton S. 342.

[41]) Wie hier steht *ἔνοχος* mit dem Gen. (Mt 26, 66; Mr 3, 29) oder Dat. (Mt 5, 21) der Strafe, welcher jemand anheimgegeben ist, cf Zahn zu Mt 5, 21 (Bd I³ S. 225 A 91). Zur Sache cf Philo quod omn. prob. lib. (3).

[42]) Da *ἀπαλλάσσειν* häufig mit *δουλείας* verbunden wird (cf außer den von Bleek II, S. 339 angeführten Stellen auch Philo V spec. leg. I 77 (templ. 3): *δουλείας ἀπαλλαγήν*), haben einzelne Ausleger v. 15 *ἀπαλλάξῃ* mit *δουλείας* verknüpfen und *ἔνοχοι* mit *φόβῳ* verbinden wollen. Hiergegen entscheidet indes 1) die unmotivierte und daher unnatürliche Trennung des Verbs von seinem Beziehungswort, 2) der Zusammenhang, welcher den Tod Christi nicht als das Mittel zur Befreiung aus irgendwelcher Knechtschaft, sondern speziell zur Erlösung von der Todesherrschaft schildert. Auf diese aber könnte sich bei der in Rede stehenden Konstruktion *δουλείας* nur beziehen, wenn es mit einem Pron. wie *ταύτης* oder zum mindesten mit dem rückweisenden Art. versehen wäre.

[43]) *Ἐπιλαμβάνεσθαί τινος* „jem. oder etw. anfassen“ 8, 9, spez. mit der Absicht der Hilfeleistung Mt 14, 31, gewinnt hier wie Sir 4, 11 die allgemeinere Bedeutung „sich jemandes hilfreich annehmen“. Die schon bei den

nicht Wesen[44]) gilt, die wie die Engel den Bedingungen irdischen Lebens und damit auch dem Todesverhängnis entnommen sind, sondern Menschen, welche irdischer Leiblichkeit teilhaftig und dem Todesgeschick verfallen sind. Wenn aber der Vf die zu Erlösenden nicht allgemein als Menschen (cf 1 Kr 4, 9), sondern mit einem leisen Anklang an Jes 41, 8 als Nachkommenschaft Abrahams bezeichnet, so kann er sie damit nicht als die ntl Heilsgemeinde charakterisieren wollen[45]); denn dann wären sie ja nach dem benannt, was sie durch die Hilfe Christi geworden sind, nicht nach dem, was sie seiner Hilfe bedürftig macht. Abrahams Geschlecht heißen sie vielmehr, weil sie leiblicher Weise von Abraham herstammen und damit zwar die dem Ahnherrn gegebene Verheißung (7, 8), aber auch dessen irdische Natur und Todesverfallenheit ererbt haben. So ist in ihrer Zugehörigkeit zu Abrahams Nachkommenschaft sowohl ihre Hilfsbedürftigkeit begründet wie ihre Anwartschaft an die Hilfe, auf welche Christi Beruf an Abrahams Geschlecht abzielt[46]). Eine partikularistische Beschränkung des Erlösungswerkes Christi auf das jüdische Volk ist dann nicht vorausgesetzt; wohl aber zeigt die Ausdrucksweise des Vf, daß die Frage nach dem Anteil der Heiden an dem Heil ganz außerhalb des Gesichtskreises seiner gegenwärtigen Erörterung liegt,

---

ältesten griech. (Chrys. Thdrt) und lat. (Amb. de fide 3, 11; Vig. Thaps. c. Eut. 5, 16) Vätern sowie in der altlat. Version (beachte die Perfekta *adsumpsit* und *suscepit* bei d) hervortretende und bis in die Reformationszeit herrschende Beziehung des ἐπιλαμβάνεται κτλ. auf die Annahme der menschlichen, bzw. der engelischen Natur (= ἀνέλαβε τὴν φύσιν τῶν . .,) ist sprachwidrig und würde eine Tautologie mit 14ª und 17ª ergeben. Chrys. fühlt die sprachliche Härte auch sehr wohl und erklärt daher das ἐπιλαμβάνεσθαι künstlich von dem Ergreifen der vor Gott fliehenden menschlichen Natur. Eigentümlich Ephr. unter Voraussetzung der LA ἐπιλαμβάνετε (D): *Non ergo ab angelis accipitis vos hanc medicinam vitae vivificatricem vestri, sed ab ipso semine Abrahae, cui dictum est: In semine tuo benedicentur omnes gentes.*

[44]) Der Artikel ist bei ἀγγέλων wie v. 5 weggelassen, um die Engel nach ihrem Wesen und der damit gegebenen Beschaffenheit zu charakterisieren. Zweifelhaft ist, ob ein gleiches auch von σπέρματος Ἀβραάμ gilt, da der Art. bei σπέρμα Ἀ. nicht nur dann fehlt, wenn bloß von einzelnen Angehörigen des Geschlechts die Rede ist Ps 105, 6; 3 Mkk 6, 3; Jo 8, 33. 37; 2 Kr 11, 22; Gl 3, 29, sondern auch dann, wenn die Nachkommenschaft als Ganzes ins Auge gefaßt wird cf Jes 41, 8; Rm 11, 1; Blaß § 46, 9.

[45]) Selbst bei Pl Gl 3, 29; Rm 4, 16 heißt σπέρμα Ἀβρ. nicht ohne weiteres „die ntl Gemeinde", sondern beide Male ergibt sich dieser Sinn erst aus der vorhergehenden Erörterung. Die Verwendung des Ausdrucks in dem angegebenen Sinn wäre also innerhalb des NT völlig singulär.

[46]) Da nicht die einzelnen Erlösten Objekt von ἐπιλαμβ. sind, sondern die Nachkommenschaft Abrahams als ein Ganzes, so weist das Präsens nicht auf die den einzelnen fort und fort von Christus zuteil werdende Hilfe (4, 16; 7, 25), sondern steht zeitlos von der dem Abrahamsgeschlechte zugedachten Hilfe Christi.

und daß er mit Lesern zu tun hat, welche insgesamt dem jüdischen Volke angehören. Wenn er übrigens in v. 16 einen Gedanken wiederaufnimmt, den er schon v. 5 (cf v. 10f.) ausgesprochen hatte, so tut er das, weil er [2, 17] von neuem eine Folgerung daraus ziehen will: Daher mußte er in allen Beziehungen den Brüdern gleich werden, damit er ein barmherziger und treuer Hoherpriester werde in bezug auf das Verhältnis zu Gott, um zu sühnen die Sünden des Volkes. Die Tatsache, daß Christi Hilfeleistung dem Geschlechte Abrahams gilt, hat für Christus ihre Konsequenzen[47]). Zwar ergibt sich hieraus noch nicht, daß er an der Lage derer teilnehmen mußte, deren er sich annahm. Allein wenn seine Hilfeleistung ihnen vermitteln sollte, was sie in ihrer Sündhaftigkeit bedurften, mit anderen Worten, wenn er ein barmherziger und treuer Hoherpriester für sie werden sollte, dann ergab sich für ihn aus seinem Verhältnis zu ihnen die innere Notwendigkeit, den Brüdern (v. 11f.) völlig gleich zu werden. Damit ist zunächst gesagt, was schon v. 14[a] ausgesprochen war, daß er menschlicher Natur teilhaftig werden mußte. Aber das ist doch nur die Voraussetzung für einen weitergehenden Gedanken. Die nachdrückliche Voranstellung von *κατὰ πάντα* legt alles Gewicht darauf, daß die Gleichheit Jesu mit den Brüdern eine allseitige ist. An allem, was die notwendige Folge menschlichen Wesens ist, also insbesondere auch an den Leiden und Versuchungen, die sich aus der Schwäche der menschlichen Natur ergeben (v. 18), mußte er teilnehmen, um seinen Brüdern völlig gleich zu sein[48]). Der Zusammenhang schließt gänzlich aus, daß bei *ὁμοιωθῆναι* bloß an eine Ähnlichkeit gedacht sei, welche neben der Gleichheit das Vorhandensein einer Ungleichheit voraussetzte. Daher könnte an sich die Sündhaftigkeit mit in das *ὁμοιωθῆναι* eingeschlossen sein. Allein da sie kein notwendiges Requisit, sondern im Gegenteil ein Hindernis der hohepriesterlichen Vertretung ist, so fordert der Zusammenhang nicht, die Gleichartigkeit Jesu mit den Brüdern auf die Teilnahme an der menschlichen Sünde auszudehnen, und spätere Aussagen des Briefes (cf 4, 15; 7, 26; 9, 14) verwehren das bestimmt. So gewiß nun die Aussage von 17[a] keinen wesentlich neuen Gedanken enthält, liegt der Nachdruck wie v. 14 ganz auf dem Finalsatz, der sich 17[b] an den Hauptsatz anschließt. Nicht so ist das Ver-

---

[47]) *Ὅθεν* gehört zu den Lieblingspartikeln des Vf und wird von ihm nicht bloß zur Einführung einer strengen Folgerung gebraucht, wie 3, 1; 7, 25; 8, 3; 11, 19, sondern der ursprünglichen lokalen Bedeutung gemäß wie hier auch in laxerem Sinne: „woher kommt", „womit zusammenhängt daß" 9, 18; cf Jos. ant. II 313 (14, 6).

[48]) Cf Test. Naphth. 1, 8: *ὁμοιός μου ἦν κατὰ πάντα* (oder *ἐν πᾶσιν*) *Ἰωσήφ*. Cf auch Test. Jos. 18, 4.

hältnis beider Sätze gemeint, als ob die allseitige Gleichgestaltung Christi mit den Brüdern zeitlich die Vorbedingung für sein Hohepriestertum wäre, sondern eben damit, daß er den Brüdern in allen Stücken gleich wird und also auch ihr Leidens- und Todesschicksal teilt, wird er ein barmherziger und treuer Hoherpriester für sie. Mit der Benennung Christi als *ἀρχιερεύς* führt der Vf einen im bisherigen kaum vorbereiteten [49]), im NT in gleicher Verwendung nicht wiederkehrenden [50]) und also wohl auch den Lesern nicht geläufigen Begriff ein, welcher besonders geeignet ist, die Person und das Werk Christi den Lesern verständlich zu machen und ihre Anstöße an dem Sterben und der Unsichtbarkeit des Herrn zu heben. Allerdings gelangt das Hohepriestertum Christi noch nicht sofort zu allseitiger Darstellung. Es wird nur thematisch der Begriff vorangestellt, der, nachdem er 3, 1 nochmals berührt worden ist, in 4, 14 ff. seine ausführliche Entwicklung findet. Was den Hohenpriester am meisten von den anderen Priestern unterscheidet, ist dies, daß er der Vertreter des Volkes als eines Ganzen gegenüber Gott ist [51]). Hierin liegt auch insbesondere die Verwendbarkeit dieses Begriffs für die Person Jesu. War nun schon für den hohepriesterlichen Dienst Christi seine allseitige Gleichgestaltung mit den Brüdern erforderlich (cf 2, 11; 5, 1), so nicht minder für seine Befähigung zu einer der Aufgabe des Hohenpriesters in jeder Hinsicht entsprechenden Verwaltung dieses Amtes. Zweierlei kommt hierbei besonders in Betracht: die Barmherzigkeit, welche die Not der Brüder nicht nur mit empfindet, sondern sich in tatkräftiger Liebesübung zu ihrem Elend herabläßt, und die Treue, welche sich in umfassender und vollkommener Erfüllung der Berufspflicht betätigt cf 1 Sam 2, 35. Die betonte Voranstellung von *ἐλεήμων* hindert dessen Verbindung mit *ἀρχιερεύς* nicht [52]); wohl aber wird diese gefordert nicht bloß durch die Parallelen 4, 15; 5, 2, sondern mehr noch dadurch, daß das Adjektiv sonst eine zu isolierte Stellung gegenüber dem Gesamtbegriff *πιστὸς ἀρχιερεύς* erhielte. Die Teilnahme Christi an dem Leidens- und Sterbensgeschick der Brüder setzt ihn in den Stand, seines hohepriesterlichen Amtes so zu walten, daß er in vollem Verständnis ihrer Not sich ihrer hilfreich annimmt, anstatt sie zu verurteilen, und daß ihr Elend für ihn zum Motive wird, seines

---

[49]) Cf *καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος* 1, 3; *ὁ ἁγιάζων* 2, 11.

[50]) Die Sache fehlt allerdings nicht, cf z. B. Jo 17, 19; Rm 8, 34; 1 Jo 2, 1 f.

[51]) Alle das Volk als ganzes betreffenden Sühnehandlungen sind in der gesetzlichen Ordnung dem Hohenpriester vorbehalten cf Lev 4, 13—21; 16, 15. 24. 33.

[52]) So verbinden schon Athanasius und Cyrill (bei Cramer VII S. 430. 164. 429).

Dienstes in völliger Treue gegen Gott, von dem er den Auftrag empfängt (cf 3, 2), und gegen die Menschen, an die ihn sein Auftrag weist, zu verrichten, ohne sich durch die Sünde und den Undank der Brüder daran irre machen zu lassen (Deut 7, 9; Prov 20, 6). Die ganze Charakteristik des Hohepriestertums Christi zeigt, daß der Vf dasselbe ausschließlich unter religiösem Gesichtspunkt betrachtet, und dies wird durch die zu ἀρχιερεύς hinzutretende Bestimmung τὰ πρὸς τὸν θεόν[53]) noch eigens hervorgehoben. Von den mancherlei Rechten und Funktionen, die der jüdische Hohepriester als Fürst des Volkes und Vorsteher der Priesterschaft besaß, wird völlig abgesehen, wenn von dem Hohepriestertum Christi die Rede ist. Hier handelt es sich nur um die Aufgabe, die der Hohepriester für das Verhältnis zu Gott hat. Diese ist vor allem die Sühnung der Sünden des Volkes, wie die zweite zu ἀρχιερεύς hinzutretende Bestimmung aussagt[54]). Da nicht von den Sünden der einzelnen, sondern denen des Volkes die Rede ist, so hat der Vf schon hier den Sühneakt des großen Versöhnungstages (Lev 16, 14—16) im Auge[55]), an den er 9, 6 bis 10, 18 seine Ausführungen über die hohepriesterliche Sühnetätigkeit Jesu anknüpft. Seinen Anfang nahm dieser Sühneakt mit der Schlachtung der zum Sündopfer bestimmten Tiere durch den Hohenpriester im Vorhof, während er mit der Darbringung des Blutes im Allerheiligsten seinen Abschluß fand. Die den Zorn Jahves hervorrufende Sünde, die trotz aller das Jahr hindurch dargebrachten Gemeinde- und Privatopfer nicht völlig getilgt war, sollte am Versöhnungstag gesühnt d. h. für das Verhältnis zu Gott außer Wirksamkeit gesetzt[56]) und dadurch das Gnadenverhältnis, in welches

---

[53]) Cf 5, 1; Rm 15, 17; Ex 4, 16; 18, 19; Deut 31, 27. Der Ausdruck ist auch der außerbiblischen Gräcität geläufig cf Bleek II, S. 363.

[54]) Da das Subjekt des Finalsatzes bei ἱλάσκεσθαι nicht wiederholt ist, so kann εἰς τὸ ἱλ. nicht als zweiter, paralleler Absichtssatz verstanden werden, sondern ist mit ἀρχιερεύς zu verbinden. Daher läßt sich aus dem Präs. ἱλάσκεσθαι kein Schluß auf den Zeitpunkt der Sühne ziehen.

[55]) Die Sühnehandlung ist so sehr das Entscheidende am großen Versöhnungstag [cf Philo I leg. alleg. III 174 (61); III congr. erud. 107 (19)], daß er von ihr den Namen ἡμέρα ἐξιλασμοῦ Lev 23, 28 bzw. τοῦ ἱλασμοῦ Philo II plantat. 61 (14) und (ὁ) ἱλασμός Philo II poster. Cain. 48 (13); III quis rer. div. her. 179 (37); congr. erud. 89 (17) führt; cf meine Studie „Der große Versöhnungstag der Juden im neutestamentlichen Zeitalter" in „Bibelglaube und Bibelforschung". Neukirchen 1909, S. 49—67.

[56]) Der komplizierte Gebrauch von ἱλάσκεσθαι bedürfte einer monographischen Behandlung und kann hier nur so weit erörtert werden, als es zum Verständnis des vorliegenden Zusammenhangs erforderlich ist; cf Cremer s. v. und besonders Zahn zu Rm 3, 25 (Bd VI, S. 189—191). Ἱλάσκεσθαι und ebenso das in der LXX viel häufiger, im NT dagegen gar nicht vorkommende Kompositum ἐξιλ. heißt „jemanden begütigen", „günstig stimmen" Gen 32, 21, insbesondere „jemandes Zorn beschwichtigen" Prov 16, 14; Polyb. I 68, 4 und hat in der heidnischen Literatur, aber auch bei Josephus [cf ant.

sich Jahve bei seiner Bundschließung mit Israel begeben hatte, dadurch aufrecht erhalten werden. Ihr Gegenbild hat diese Ver-

---

VI 124 (6, 5); VIII 112 (4, 3); bell. V 19 (1, 3)] und in der kirchlichen Gräcität (1 Clem 7, 7; Herm. vis. 1, 2, 1) meistens Gott zum Objekt. Es bedeutet dann „die Gottheit versöhnen", sie veranlassen, ihren Zorn aufzugeben und dem Menschen ihre Huld zuzuwenden. Im AT findet sich nur vereinzelt ἐξιλ. τὸν κύριον Sach 7, 1 oder τὸ πρόσωπον τοῦ κυρίου Sach 8, 22; Mal 1, 9, und hier steht das Verbum nicht im kultisch-technischen Sinn, sondern dient zur Wiedergabe von חָלָה. Dem NT ist dieser Sprachgebrauch gänzlich fremd. Das ist kein Zufall, sondern hat seinen Grund darin, daß der Gott der Offenbarung keiner Umstimmung bedarf, vielmehr aus freier Initiative Sündenvergebung gewährt. Wenn er Gnade erzeigt, so tut er das, weil er will, nicht weil die Menschen durch ihr Verhalten ihn dazu bewegen. Dementsprechend steht ἱλ. bzw. ἐξιλ. erstens als Bezeichnung eines göttlichen Verhaltens für חָנַן und סָלַח im Medium und Passiv a) intransitiv = „gnädig sein oder werden", teils absolut (2 Reg 24, 4; Dan Theod. 9, 19), teils mit dem Dativ der Person (Lc 18, 13; 2 Reg 5, 18; Ez 16, 63) oder der Vergehung (Ps 25, 11; 78, 38; 79, 9), der gegenüber Gott Gnade walten läßt; b) transitiv mit dem Objekt der Sünde = „die Sünde vergeben" (Ps 65, 4; Dan Theod. 9, 24; Sir 5, 6; 34 (31), 23).

Gottes Gnade ist aber damit, daß sie ihm nicht durch irgendwelche Leistungen abgenötigt werden kann, keineswegs etwas Selbstverständliches, das dem Sünder bedingungslos zuteil wird. Selbstverständlich ist nach biblischer Anschauung nur, daß der Ungehorsam gegen Gott von Rechts wegen Strafe nach sich zieht (Hb 2, 2). Um seiner Sünde willen ist der Sünder dem göttlichen Zorn und dem Verderben verfallen. Weil aber Gott in seiner Gnade den Schuldigen retten will, trifft er selbst eine Veranstaltung, die es ihm ermöglicht, die Sünden zu vergeben. Er bestimmt, was von seiten des Menschen zu geschehen hat, damit die Gnade ohne Verletzung der Heiligkeit wirksam werden kann. So steht ἱλ. oder ἐξιλ. zweitens als Bezeichnung eines menschlichen Verhaltens, sowohl des Sühnebedürftigen als des Priesters, für כִּפֶּר = „sühnen" und zwar a) absolut, wobei entweder die Person (Lev 1, 4; 16, 11) oder die Verschuldung (Ex 32, 30; Lev 5, 10), um derentwillen die Sühnehandlung erfolgt, oder auch beide (Lev 5, 18) mit περί eingeführt werden (analog von der Wirkung eines Sühnemittels Lev 17, 11); b) mit dem Objekt der Sünde, welche gesühnt werden soll, Sir 3, 3. 30; 20, 28; 28, 5 (passivisch Deut 21, 8; 1 Sam 3, 14). In dem zuletzt genannten Sinn steht ἱλ. Hb 2, 17 an der einzigen Stelle, wo das Verb im NT vorkommt. Auf einer Verwechslung mit dem unter 1 a nachgewiesenen Gebrauche beruht die Variante ταῖς ἁμαρτίαις (A 17. 5. 190. 248 Ath.) statt des Akk. Die naheliegende Vermutung, die auffallende Wendung ἱλ. τὰς ἁμ. sei in der LXX durch mechanische Herübernahme der Konstruktion von כִּפֶּר mit einem Akk. der Sünde entstanden, wird durch die Tatsache verwehrt, daß sich diese Fügung auch in einer heidnischen Inschrift der Kaiserzeit findet, auf die bereits Deißmann, Neue Bibelstudien S. 52 hingewiesen hat. In den Bestimmungen, welche ein gewisser Xanthus für das von ihm in Sunion dem Gott Men Tyrannos gestiftete Heiligtum getroffen hat, findet sich der Satz: ὃς ἂν δὲ πολυπραγμονήσῃ τὰ τοῦ θεοῦ ἢ περιεργάσηται ἁμαρτίαν ὀφειλέτω Μηνὶ Τυράννῳ· ἣν οὐ μὴ δύνηται ἐξιλάσασθαι (Dittenberger, Sylloge² II Nr. 633, 15 f.). Vielleicht ist auch zu vergleichen, was Jos. ant. XVI 182 (7, 1) berichtet: Herodes habe, nachdem er das Grab Davids erbrochen hatte, ein Steindenkmal errichten lassen als τοῦ θέους ἱλαστήριον, wenn nämlich damit gemeint ist „ein Sühnemittel für den Frevel, wegen dessen er sich fürchtete". Ursprünglich mag der Akk.

anstaltung in der auf Erden vollzogenen Selbsthingabe Jesu in den Tod und seiner Selbstdarstellung vor Gott bei seinem Eintritt in das himmlische Allerheiligste. Diese in sich zusammenhängende Doppelhandlung ist der einheitliche Akt, in welchem Jesus die Sünde des Volkes gesühnt und damit alles beseitigt hat, was der Erzeigung der göttlichen Gnade hemmend entgegenstand. Hiernach erledigt sich die vielerörterte Streitfrage[57]), ob Jesus schon während seines irdischen Daseins oder erst mit seinem Eingang in den Himmel als Hoherpriester zu betrachten sei, in ersterem Sinne. So gewiß die Schlachtung der Opfertiere im Vorhof eine Funktion war, die der Hohepriester vermöge seines Amtes vollführte, so gewiß ist schon Jesu Selbsthingabe in den Tod eine Betätigung seines Hohepriestertums und eben als Bewährung seiner Berufstreue von entscheidender Bedeutung für das Verhältnis der Gemeinde zu Gott. Wie bei *σπέρμα Ἀβραάμ* v. 16 denkt der Vf auch bei *λαός* nur an das jüdische Volk[58]), freilich ohne

---

der Sünde nicht als Objekt, sondern als Akk. der Beziehung gedacht sein, so daß die Formel eigentlich lautete: *ἱλάσκεσθαι τὸν θεὸν ὑπὲρ τὴν ἁμαρτίαν* cf Winer § 32, 4a.

Als der wahre Hohepriester besitzt Jesus die Aufgabe und die Fähigkeit, die Sünden des Volkes zu sühnen d. h. zu bewirken, daß sie nicht mehr trennend zwischen Gott und das Volk treten, Gottes Zorn nicht länger gegen die Gemeinde hervorrufen und diese nicht mehr dem Verderben ausliefern. In gleichem Sinn heißt Jesus selbst *ἱλαστήριον* Rm 3, 25 und *ἱλασμός* 1 Jo 2, 2. Die Notwendigkeit einer Sühne wird niemals erörtert. Nach biblischer Anschauung ergibt sie sich aus der Erkenntnis Gottes und der richtigen Schätzung der Sünde von selbst. Ebensowenig wird dargetan, inwiefern Jesu Selbsthingabe in den Tod das geeignete Mittel zur Sühnung der Sünde ist; nur gelegentliche Andeutungen wie 9, 28 geben darüber Aufschluß.

[57]) Die von F. Socinus, De Jesu Christi filii dei natura sive essentia adv. A. Volanum (Opera Irenop. 1656 II S. 371 ff., bes. S. 391—393), Schlichting S. 100, Bleek II S. 360, Kurtz S. 148—158, A. Seeberg, Der Tod Christi S. 17—20, G. Milligan S. 127—133 u. a. vertretene Anschauung, daß Christus erst mit seinem Eintritt in den Himmel Hoherpriester geworden sei, und daß sein Sterben nur die Voraussetzung oder den Inaugurationsakt hierfür gebildet habe, hat an einzelnen Aussagen des Briefes einen gewissen Stützpunkt cf 8, 4; 5, 9 f.; 6, 19 f.; 7, 26. Allein anderwärts wird der irdische Christus nicht nur als Hoherpriester bezeichnet (cf 9, 11), sondern ihm auch die Darbringung seines Leibes als Sühnopfer zugeschrieben cf 10, 10; 9, 26—28, was den hohepriesterlichen Charakter seiner Person zur Vorbedingung hat. Demnach betrachtet der Vf Christus schon während seines irdischen Lebens als Hohenpriester, aber als vollendeten Hohenpriester nach der Ordnung Melchisedeks erst mit seiner Erhöhung zur Rechten Gottes cf Riehm S. 467—480; Kähler, Versöhnung S. 311. Die angeführten Stellen zeigen, daß die Fragestellung nicht erst von den Exegeten herrührt, sondern in dem Briefe selbst ihren Grund hat (gegen O. Schmitz, Die Opferanschauung, S. 293 f.).

[58]) *Ὁ λαός* ist 7, 11; 13, 12 nach dem Zusammenhang sicher die israelitische Volksgemeinde, und es liegt kein Grund vor, dem Ausdruck

darum, weil die Sündentilgung ausdrücklich nur diesem zugesichert ist (cf 9, 15), die Universalität des Werkes Christi in Abrede stellen zu wollen cf 2, 9. 14 f.; 5, 9; 9, 25—28.

Wie nötig es war, daß Jesus seinen Brüdern in allen Beziehungen und zwar gerade auch im Leiden und in den Anfechtungen gleich wurde, um ein barmherziger und treuer Hoherpriester zu werden, zeigt sich am deutlichsten, wenn man die Wirkung seines Leidens in Betracht zieht: [2, 18] Denn weil er gelitten hat und dabei selbst versucht worden ist, kann er denen, die versucht werden, Hilfe leisten. Das Todesleiden Jesu [59]) wird hier unter einen neuen Gesichtspunkt gestellt. Wie die Leser durch das Leiden versucht werden, sich in Verzagtheit und Unglauben von Christus loszusagen, so ist auch Jesus durch das Leiden versucht worden [60]), seinen Erlöserberuf aufzugeben und sich der gehorsamen Unterordnung unter Gottes Willen zu entschlagen (5, 8). Eben dadurch [61]) aber ist

---

anderwärts im Briefe (cf 5, 3; 7, 5. 27; 8, 10; 9, 7. 19) eine andere Bedeutung beizulegen. Wo die Gemeinde ausdrücklich als Volk Gottes charakterisiert werden soll, heißt sie *ὁ λαὸς τοῦ θεοῦ* 4, 9; 10, 30; 11, 25 (cf 8, 10); doch braucht auch hier der Gedanke nirgends über die Gemeinde jüdischer Herkunft hinauszugreifen.

[59]) Wie der Zusammenhang lehrt (cf v. 9 f.), hat der Vf bei *πέπονθεν* das Todesleiden Christi im Auge cf 9, 26; 13, 12, nur darf das Leiden nicht auf den Moment des Sterbens eingeschränkt werden, sondern begreift alles das mit in sich, was dem Tode als dessen schmerzliche Anbahnung vorausgegangen ist cf Lc 22, 15; AG 1, 3; 3, 18; 17, 3; 1 Pt 3, 18; 4, 1.

[60]) Da *πέπονθεν* der Hauptbegriff ist, welcher den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden vermittelt, so kann *ἐν ᾧ πέπονθεν* nicht bloß nähere Bestimmung zu *αὐτὸς πειρασθείς* sein, welche angeben soll, worin die Versuchung an Jesus erging (Bleek). Andererseits darf *αὐτὸς πειρασθείς* auch nicht zum Nachsatz gezogen werden (Hofm.), weil sonst ganz unausgesprochen bliebe, in welchem Verhältnis Leiden und Versuchung zueinander stehen. Vielmehr sind die beiden zusammengehörenden Verba gleichmäßig betont, und zwar wird völlig zutreffend das Leiden durch das Perf. *πέπονθεν* als fortwirkende Handlung, die Versuchung durch den Aor. *πειρασθείς* als abgeschlossenes Erlebnis vorgestellt. (Über die Verbindung beider Tempora cf Winer § 40, 4; Blaß § 59; Moulton S. 223 f.) Die Korrespondenz zwischen *αὐτὸς πειρασθείς* und *πειραζομένοις* tritt am schärfsten hervor in der altlateinischen Übersetzung: *in quo enim ipse expertus passus potest experientes adjuvare* (d, Vigil. Thaps. c. Eut. V 15; dagegen ist Amb. de fide III, 11 der Text nach vulg korrigiert). Allein die hierbei vorauszusetzende Wortstellung *ἐν ᾧ αὐτὸς πειρασθεὶς πέπονθεν* findet sich in keiner griech. Hs. Die LA *ἐν ᾧ γὰρ αὐτὸς πέπονθεν πειρασθείς* (D) trennt sinnwidrig das Pronomen von dem Partic., zu dem es gehört, und beruht auf halber Anpassung an d. Die altlat. Übers. ist also nur eine sinngemäße Wiedergabe des gewöhnlichen griech. Textes. Noch einseitiger und geradezu im Widerspruch mit dem Zusammenhang legt die von Ithac. c. Varim. I 24 (mit etwas abweichendem Wortlaut I 4) benutzte Vers. allen Nachdruck auf die Versuchung des Herrn: *in eo quod passus est obediens factus, tentatus est; nam potens est eis, qui tentantur, auxiliari.*

[61]) *Ἐν ᾧ* kann entweder wie 1 Pt 2, 12 durch *ἐν τούτῳ ὅ* oder wie

er, der der Versuchung freiwillig niemals nachgegeben hat (4, 15), in den Stand gesetzt worden, nicht nur Mitleid zu empfinden mit denen, die vom Leiden versucht werden (cf 4, 15; 5, 2), sondern ihnen in ihrer Versuchung Hilfe zu leisten d. h. ihnen die innere Kräftigung zu vermitteln, deren sie zur Überwindung der Versuchung bedürfen, und sie vor einer über das Maß ihrer Kraft hinausgehenden Steigerung der Versuchung zu bewahren cf 4, 16. Der Gedanke von v. 18 geht also wesentlich über den von v. 17 hinaus. Handelte es sich dort um die einmalige hohepriesterliche Vertretung der ganzen Gemeinde behufs Sühnung begangener Sünden, so hier um die stets erneuerte Hilfeleistung an die einzelnen behufs Überwindung der drohenden Sünde. Dennoch ist die Aussage v. 18 wohl geeignet, v. 17 zu begründen. Nur durch die Teilnahme an den Leiden und Versuchungen der Brüder besitzt Christus das Vermögen und das Recht, mit vollem Verständnis und göttlicher Vollmacht als Hoherpriester für sie einzutreten und ihnen jeweilen die Hilfe zuzuwenden, deren sie in ihrer besonderen Lage bedürfen. Gerade das, was den Lesern an der Person Jesu anstößig ist, nämlich sein Todesleiden, hat den Herrn dazu befähigt, ihnen der rechte Helfer in ihrer Leidenslage zu sein.

Der Zusammenhang von 2, 5—18 gestaltet sich demnach folgendermaßen: Während die den Menschen nach Ps 8 zugedachte Herrschaft über die Welt noch der Zukunft angehört (v. 5—8), hat die Verheißung des Psalms in Jesus schon jetzt ihre Erfüllung gefunden, indem er nur durch die Erniedrigung unter die Engel zu königlicher Würdestellung hat gelangen können, damit er durch seinen Tod allen das Heil bereite, wie es ja für Gott geziemend war, seine Heilsgedanken an der Menschheit nicht anders zu verwirklichen, als so, daß er den Urheber ihres Heils nur auf dem ihr verordneten Leidenswege zur Herrlichkeit gelangen ließ (v. 9 f.) Der Erlöser mußte nämlich gleichen menschlichen Ursprungs sein, wie die zu erlösende Gemeinde, der er als Glied angehören sollte (11—13); er mußte ihrer menschlichen Natur teilhaftig sein, um sie von der Macht des Todesfürsten zu befreien (v. 14 f.). Er mußte seinen Brüdern in allen Beziehungen gleich werden, um als Hoherpriester die Sünden des Volkes sühnen und den von der Versuchung Bedrohten wirksam Hilfe leisten zu können (v. 16—18). So erklärt sich denn der Kontrast, in welchem die zeitweilige Erniedrigung des Sohnes unter die Engel mit seiner Erhabenheit über die Engel steht, eben daraus, daß er nur durch die Anteil-

---

Rm 8, 3 durch ἐν τούτῳ ὅτι (cf Lc 10, 20) aufgelöst werden. Die erstere Auflösung wäre geradezu unrichtig, wenn die Fähigkeit Jesu zur Hilfeleistung auf solche Fälle eingeschränkt werden sollte, in welchen seine Leidenserfahrungen sich mit denen der Gläubigen deckten. Die zweite ergibt jedenfalls einen klareren und präziseren Gedanken.

nahme an der Fleischesnatur den Versuchungen und dem Todesgeschick die Gemeinde von dem Verhängnis des Todes, der Sünde und der Versuchung zu retten vermochte.

3. Der Sohn in seiner Erhabenheit über Moses 3, 1—6.

Mit einer **Mahnung zum Festhalten an Jesus, dem über Moses erhabenen Herrn des Hauses Gottes, 3, 1—6** geht der Vf wie 2, 1—4 zu der aus der lehrhaften Ausführung 2, 5—18 sich ergebenden Nutzanwendung über. Obwohl nämlich die Paränese in 3, 3—6[a] ähnlich wie 4, 3—10; 11, 1—40 sofort wieder durch eine theoretische Erörterung unterbrochen wird, welche den Abschnitt zu einem Gegenstück der Vergleichung des Sohnes mit den Engeln 1, 4—14 macht, zeigen doch Anfang (3, 1f.) und Schluß (3, 6[b]), daß der praktische Gesichtspunkt maßgebend ist. Die Parallele zwischen Jesus und Moses soll einem Bedenken der Leser begegnen. Ihnen mochte es vorkommen, der Gründer und Gesetzgeber der atl Gemeinde sei ein ungleich stärker beglaubigter Gottesbote als der in der Niedrigkeit menschlicher Schwachheit und Leidensgestalt ihnen vor Augen stehende Jesus. Selbst der Nachweis der Erhabenheit des Sohnes über die Engel konnte dieses Bedenken nicht heben, da nach jüdischem Urteil Moses an Rang und Würde die Engel übertraf[62]). Die Einschaltung soll also dazu dienen, der Mahnung eine ungeschwächte Wirkung zu sichern[63]).

Schon in den ersten Worten tritt die enge Verknüpfung des Abschnitts mit dem Vorhergehenden und seine praktische Tendenz bestimmt hervor: [3, 1f.] Daher, heilige Brüder, Teilhaber einer himmlischen Berufung, betrachtet den Boten und Hohenpriester unseres Bekenntnisses, Jesus, wie er treu ist dem, der ihn gemacht hat, gerade wie auch Moses in seinem Hause. Indem sich der Vf anschickt, die Leser zu einem Verhalten zu ermahnen, welches dem entspricht, daß sie an Jesus den Erlöser von Sünde, Versuchung und Tod haben (2, 11—18), wendet er sich zum erstenmal im Brief mit einer direkten Anrede an sie und tritt ihnen damit persönlich nahe. Von den beiden Bezeichnungen, die er ihnen beilegt, faßt die erste die sonst einzeln üblichen Namen

---

[62]) Nach Sifre § 103 bemerkt R. Jose b. Chalaftha (Mitte des 2. Jhdts n. Chr.) zu Num 12, 7: „Gott nennt den Moses ‚vertraut in seinem ganzen Hause'; und darin stand er höher als selbst die diensttuenden Engel" cf Bacher, Die Agada der Tannaiten II, S. 179.

[63]) Zur Auslegung von Hb 3, 1—6 cf C. W. Otto, Der Apostel und Hohepriester unseres Bekenntnisses. Leipzig 1861.

ἀδελφοί (cf 3, 12; 10, 19; 13, 22) und ἅγιοι (cf 6, 10; 13, 24) zu einem einheitlichen Begriff zusammen [64]). Wie die Bruderschaft, die sie mit dem Vf und untereinander verbindet, darauf beruht, daß Christus, der erstgeborene Sohn Gottes (1, 6), auch sie zu Söhnen Gottes gemacht hat (2, 10) und sie als Brüder anerkennt (2, 11 f. 17), so ist ihre Heiligkeit darin begründet, daß sie durch den Anschluß an Christus von der Welt ausgesondert und Gotte geweiht sind (2, 11.) Das aber vollzog sich, wie die folgende Benennung hervorhebt, darin, daß die Leser Teilhaber (6, 4; 12, 8) einer Berufung geworden sind, deren Ursprung und Ziel himmlisch ist (Phl 3, 14) [65]), und die entsprechend ihrer Vermittlung durch die wirkungskräftige Verkündigung des Evangeliums sie in den Besitz des neutestamentlichen Heils versetzt hat (2, 3). Die Anrede ist darauf berechnet, die Leser, welche in Gefahr stehen, im Kampf gegen die Sünde zu ermatten wie auch über dem irdischen Leid und dem lockenden Genuß irdischer Freude ihrer himmlischen Bestimmung untreu zu werden (3, 13 f; 12, 1. 4), an die Pflicht zu erinnern, die ihr Christenstand ihnen auferlegt. Die Vorrechte, deren sie sich erfreuen, stehen in engster Beziehung zu dem zwiefachen Amte, als dessen Träger der Vf Jesus einführt. Ihre Berufung verdanken sie dem Wort dessen, der als Gottes Bote ihnen Gottes Wort gebracht hat (1, 2; 2, 3), und ihre Heiligkeit ist die Wirkung der hohepriesterlichen Sühnetat Christi (2, 17. 11). Daß in ἀπόστολος eine Anspielung auf den Amtsnamen der Zwölfe liege, ist wenig wahrscheinlich, dagegen wird Jesus dadurch als der Gottesgesandte sondergleichen [66]) dem größten Offenbarungsträger des AT, Moses, gegenübergestellt [67]) wie durch ἀρχιερεύς dem Hauptvertreter des gesetzlichen Priestertums, Aaron cf 5, 4; 7, 11 [68]). Jesus vereinigt in sich die Ämter, welche in der atl

---

[64]) So nur noch in der Variante πᾶσι τοῖς ἁγίοις ἀδελφοῖς 1 Th 5, 27.

[65]) Ἐπουράνιος „im Himmel befindlich" (8, 5; 9, 23; 11. 16; 12, 22) gewinnt im Sprachgebrauch die allgemeinere Bedeutung „himmlisch" nach Herkunft (6, 4) und Art (1 Kr 15, 40. 48 f.). Mit Recht erklärt daher Euthym.: σὺρανόθεν γὰρ ἡμᾶς καλεῖ πρὸς ἑαυτὸν ὁ θεός καὶ εἰς τὰ ἐπουράνια καλεῖσθε.

[66]) Jesus selbst spricht häufig von seiner Sendung durch Gott cf Mt 10, 40; 15, 24; (21, 37); Lc 4, 43; 10, 16; Jo 3, 17; 5, 36; 6, 29. 57 u. a., wohl im Anschluß an Jes 61, 1 cf Lc 4, 18; ebenso die Apostel AG 3, 26; Gl 4, 4; 1 Jo 4, 9. 10. 14.

[67]) Die Annahme von Thol. (ähnlich schon Braun), ἀπόστολος habe hier als Wiedergabe des rabbinischen שָׁלִיחַ die Bedeutung „Mittler", ist von Del. S. 102 f. mit Recht als sprachwidrig und, weil eine Tautologie mit ἀρχιερεύς ergebend, als dem Zusammenhang nicht entsprechend abgelehnt worden.

[68]) Nach jüd. Anschauung ist allerdings Moses auch mit dem hohepriesterlichen Amte betraut cf Philo IV vita Mos. II 3 (1); V praem. et poen. 53 (9); Schemoth rabba zu Ex 28, 1 (Wünsche S. 272). Im Hb dagegen erscheint Moses wohl als Prophet (3, 5), aber nie als Hoherpriester.

Ordnung auf verschiedene Personen verteilt waren. Er ist sowohl der, *qui dei causam apud nos agit*, als auch der, *qui causam nostram apud deum agit* (Bengel). Die Mahnung, ihn sorgsam ins Auge zu fassen, ist also wohl berechtigt, und das um so mehr, als die Leser sich mit der ganzen Christenheit bereits zu ihm bekannt haben [69]). Die Annahme, der Vf spiele mit den Worten *τὸν ἀπ. καὶ ἀρχ. τ. ὁμολογίας ἡμῶν* auf ein formuliertes Bekenntnis an, entbehrt jeder Begründung im Zusammenhang [70]). Er will den Lesern die Pflicht der Treue dadurch einschärfen, daß er sie an die Zusage erinnert, welche sie Jesus bereits gegeben haben, indem sie sich ihm glaubend zuwandten. Sie müßten das, was sie an ihm zu haben bekennen, vollständig vergessen und verleugnen, wenn sie sich von ihm wieder abwenden wollten. Der Vf ermahnt indes die Leser nicht allgemein dazu, sich die Person Jesu zu vergegenwärtigen. Wenn er zu dem Objekt *τὸν ἀποστ. καὶ ἀρχ. τ. ὁμ. ἡμ.* und dessen Apposition *Ἰησοῦν* als 2. Akkusativ die Participialbestimmung *πιστὸν ὄντα* hinzufügt, so bezeichnet er damit den Punkt, auf welchen sie ihre Aufmerksamkeit richten sollen [71]). Es ist die sich stets gleichbleibende Treue [72]) Jesu, welche den Lesern einerseits die Bürgschaft gibt, daß er seinen Beruf (v. 1) in vollkommener Weise durchführt, und andererseits auch sie verpflichtet, ihm völlige Treue zu halten. Da es sich um das sittliche Verhalten des Herrn handelt, benennt ihn der Vf absichtlich mit seinem menschlichen Namen Jesus [73]). Das entscheidet auch

---

[69]) Die Weglassung des Art. bei *ἀρχιερεύς* zeigt, daß *τῆς ὁμολ. ἡμῶν* zu beiden Amtsbezeichnungen Christi gehört. Schon darum ist es unzulässig mit Ephr., Cyr. (bei Cramer VII S. 440) *ἀρχ. τῆς ὁμολ.* zu umschreiben: „der Hohepriester, der unser Bekenntnis Gott darbringt". In den Worten *ὁ μέγας ἀρχιερεὺς τῆς ὁμολογίας* Philo III somn. I 219 (38) ist trotz Otto S. 27 f. der Genetiv wohl als Glosse zu tilgen. Eine reinliche Scheidung zwischen Bekenntnisinhalt und Bekenntnisakt ist der Sache nach undurchführbar, wenn auch der Nachdruck hier wie 9, 14 und 10, 23 auf das subjektive Moment fällt.

[70]) Gegen A. Seebergs (Katech. S. 142—150) Voraussetzung einer festen Bekenntnisformel entscheidet, daß der Inhalt des Bekenntnisses im Hb zu verschiedenartig angegeben wird (cf 4, 14; 10, 23), und daß *ἀρχιερεύς* sich nirgends als Bestandteil einer Glaubensformel nachweisen läßt.

[71]) *Κατανοεῖν* „betrachten", „erwägen" cf Ps 119, 15. 18; Hab 3, 2; AG 7, 31. 32; Jk 1, 23. 24 wird verschieden konstruiert. Zu dem Objekt tritt bald ein Satz mit *ὅτι* oder *πῶς* (Lc 12, 24. 27), bald nach Analogie der Verba der Wahrnehmung (cf Blaß § 73, 5) ein prädikatives Particip (Rm 4, 19; 2 Mkk 9, 25) als Ergänzung hinzu. Im vorliegenden Falle zeigt der Art. bei dem Objekt, daß das artikellose Part. nicht als adjektivische Beifügung (AG 27, 39), sondern als Prädikat gemeint ist.

[72]) Aus der Rückbeziehung auf 2, 17 und aus der Verbindung von *πιστόν* mit dem Dat. *τῷ ποιήσαντι* ergibt sich, daß *πιστός* hier die Bedeutung „treu" haben muß (cf 1 Sam 3, 20; Ps 89, 29; Sir 36, 3; 37, 13). Gemeint ist die Treue in der Amtsführung cf 1 Kr 4, 2.

[73]) *Ἰησοῦν* ist durch $\mathfrak{p}^{13}$ ℵ A B C D M, fast alle Verss. usw. als ur-

über den Sinn der Bestimmung *τῷ ποιήσαντι αὐτόν*, indem der Vf mit Ausschluß aller metaphysischen Spekulation im Rahmen geschichtlicher Betrachtung bleibt. Nach dem Sprachgebrauch [74]) kann aber *τῷ ποιήσαντι αὐτόν* auch nicht bedeuten, Gott habe ihn zum *ἀπόστολος* und *ἀρχιερεύς* gemacht, denn die Ergänzung eines 2. Akkusativs aus v. 1 ist willkürlich, und „mit einem Amte betrauen" heißt *ποιεῖν* nicht. Wenn die griechischen Ausleger seit Chrys., Thdrt. und Cyr. (bei Cramer VII S. 440) durchweg für die erstere Fassung eintreten, so tun sie das nur, um den Arianern eine Beweisstelle zu entwinden [75]). Wie Gott 1 Sam 12, 6 *ὁ ποιήσας τὸν Μωϋσῆν καὶ τὸν Ἀαρών* heißt, weil er diesen Führern des israelitischen Volkes gleichzeitig ihre Existenz und ihre geschichtliche Stellung gegeben hat, so heißt er *ὁ ποιήσας Ἰησοῦν*, weil er die geschichtliche Persönlichkeit Jesu gemacht, d. h. nicht bloß geschaffen [76]), sondern so ausgerüstet und beauftragt hat, wie es die Aufgabe erfordert, zu deren Lösung sie bestimmt war. So gleicht Jesus in seinem Verhalten und seiner Stellung dem Mittler des alten Bundes Moses, welchem Gott Num 12, 7 ein Zeugnis ausstellt, das ihn in zwiefacher Weise auszeichnet [77]). Es anerkennt seine Treue, die gegen alle mißgünstigen Einreden unanfechtbar dasteht, und weist ihm einen Beruf zu, der nicht bloß einen vereinzelten prophetischen Auftrag in sich schließt, sondern ihm eine umfassende Stellung im Hause Gottes d. h. in der Gemeinde einräumt, in welcher Gott seine Wohnung genommen hat [78]). Es fragt sich indes, in welchem Sinne der Vf Num 12, 7 in 2^b verwertet, ob im Blick auf Jesus oder auf Moses. Der Anschluß an den Wortlaut des AT entscheidet hierüber noch nicht, da der Vf das, was dort von Moses ausgesagt ist, recht wohl auf Jesus übertragen könnte. Dagegen unterscheidet er v. 5 f. bestimmt zwischen der Stellung *ἐν τῷ οἴκῳ* und der *ἐπὶ τόν οἶκον*, von denen die eine für Moses, die andere für Jesus charakteristisch ist. Darauf legt er so viel Gewicht, daß er auch in ganz anderem Zusammenhang Jesus *ἱερέα μέγαν ἐπὶ τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ* (10, 21)

---

sprüngliche LA gesichert. *Ἰησοῦν Χριστόν* (KL Min syr$^{1 \text{ u. } 3}$) u. *Χριστόν Ἰησοῦν* (Min) sind willkürliche Erweiterungen nach dem kirchlichen Sprachgebrauch.

[74]) Cf Jes 17, 7; 43, 1; 51, 13; 54, 5; Hos 8, 14; Hi 35, 10; Ps 95, 6; 149, 2; Sir 7, 30; 10, 12; 39, 5.

[75]) Cf Ath. c. Ar. I 53; II 8 f. 19 ff.; III 1; (Philaster haer. 89).

[76]) Passender als d: *creatori suo* oder Ithac. c. Varim. 4: *qui creavit eum* übersetzt vulg: *qui fecit illum*.

[77]) Num 12, 7 verwendet Philo I leg. alleg. III, 204 (72) in ähnlicher Weise; cf auch oben S. 64 A 62.

[78]) Cf Hos 8, 1; 1 Tm 3, 15; 1 Pt 2, 5; 4, 17; Eph 2, 21 f.; cf auch Ex 29, 45 f. Schon die Targumim erklären Num 12, 7 so, Pseudojonathan: בְּכָל־בֵּית יִשְׂרָאֵל; Jeruschalmi: בְּכָל־קוֹמִיטִיטִין „im ganzen Hofstaat".

nennt. Sind demnach die Worte *ἐν κτλ.* nicht mit *πιστὸν ὄντα*, sondern mit *ὡς καὶ Μωϋσῆς* zu verbinden, so wird auch die durch die ältesten Zeugen beglaubigte LA *ἐν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ* den Vorzug verdienen [79]). Wäre nämlich die Aussage auf Jesus zu beziehen, so hätte sie nur einen Sinn, wenn betont werden sollte, Jesus habe eine gleich umfassende Stellung wie Moses, und dann wäre *ὅλῳ* unentbehrlich; handelt dagegen die Bestimmung von Moses, so läßt sich hier im Unterschied von v. 5 nicht einsehen, warum hervorgehoben wird, daß seine Berufsstellung der ganzen Gemeinde zugute komme, während die spätere Eintragung des *ὅλῳ* durch einen Abschreiber aus v. 5 bzw. Num 12, 7 leicht begreiflich erscheint. Umgekehrt ist die Auslassung des *ὅλῳ* durch den Vf wohl zu verstehen. Es lag ihm daran, den Ton ganz auf das Moment zu legen, auf das es ihm im Zusammenhange ankam, und dies ist eben das *ἐν*. Hatte er vorher durch *πιστὸν ὄντα τῷ ποιήσαντι αὐτὸν ὡς καὶ Μωϋσῆς* die Gleichheit zwischen Jesus und Moses zum Ausdruck gebracht, so will er jetzt zu dem zwischen beiden vorhandenen Unterschied überleiten. Das tut er so, daß er die Sphäre bezeichnet, innerhalb deren sich die Berufstätigkeit und also auch die Treue des Moses bewährte. Moses hatte seine Stellung im Hause Gottes [80]); diesem gehörte er an als ein ihm eingeordnetes Glied, ohne für sich eine wesentlich andere Bedeutung in Anspruch nehmen zu dürfen, als die, welche dem Hause überhaupt zukam.

Ob diese namentlich durch Otto vertretene Auffassung von 2^b die richtige ist, muß sich aus dem Zusammenhang mit dem Folgenden ergeben, das durch *γάρ* mit dem Vorhergehenden verknüpft ist: [3, 3f.] Denn größerer Würde ist dieser wert geachtet als Moses in gleichem Maße, wie größere Ehre als das Haus dessen Hersteller hat. Denn jedes Haus wird von jemandem hergestellt; der aber alles hergestellt hat, ist Gott. Nach der gewöhnlichen, schon durch Euthym. vertretenen Auffassung bildet v. 3 die Begründung für die in *κατανοήσατε* v. 1 enthaltene Ermahnung; allein diese Verbindung ist nur dann möglich, wenn man *πιστὸν ὄντα* sprachwidrig als adjektivische Beifügung zu *τὸν ἀπ. καὶ*

---

[79]) Die LA *ἐν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ* (ohne *ὅλῳ*) wird durch $\mathfrak{P}^{13}$ B sah cop ar Amb. bezeugt und auch, wie oben gezeigt, durch innere Gründe empfohlen; wogegen *ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ* (ℵ A C D M alle Min d vulg syr [1 u. 3] arm aeth Ephr. u. a.) augenscheinlich Korrektur ist.

[80]) *Αὐτοῦ* mußte, auch wenn 2^b von Christus handelte, von Gott verstanden werden, vollends aber, wenn 2^b von Moses die Rede ist. · Von einem Hause des Moses kann ja nicht gesprochen werden, und die Beziehung auf Gott wird durch den Anschluß an Num 12, 7 wie auch durch Hb 3, 6 verbürgt; hierauf weisen auch die Parallelen aus dem AT u. NT cf S. 67 A 78).

ἀρχ. v. 1 betrachtet. Ist dagegen die Treue Jesu der Gegenstand, dem die Leser ihre Aufmerksamkeit zuwenden sollen, so kann die größere Würde Jesu gegenüber der des Moses nicht zur Begründung der Ermahnung v. 1f. dienen. Bei der oben dargelegten Auffassung von v. 1f. hat indes γάρ seinen passenden Anknüpfungspunkt an 2^b. Die Aussage 3^a erläutert, inwiefern der Vf 2^b Gewicht darauf legen kann, daß Moses selbst dem Hause Gottes angehört. Der nämlich, um welchen es dem Vf jetzt vor allem zu tun ist [81]), Christus, steht in einem anderen Verhältnis zum Hause als Moses. Nur dies, nicht die Erhöhung Christi (2, 9), kann der Vf im Auge haben, wenn er von der höheren Würde spricht, mit welcher Christus bedacht worden ist [82]). Die Stellung Jesu zur Gemeinde ist eine andere, als die des Moses, und hierin überragt er diesen in dem Maße, als der Hersteller [83]) eines Hauses dem Hause selbst an Ehre überlegen ist [84]). Die Aussage in 3^b kann nämlich nur dann zum Maßstabe für 3^a dienen, wenn sie einen allgemeinen Satz enthält, der wie in allen anderen Fällen, so auch in dem 3^a genannten Geltung hat. Der Artikel bei οἶκος und κατασκευάσας steht dem nicht entgegen, vielmehr werden die beiden Begriffe durch den Artikel zueinander in Beziehung gesetzt. Der Erbauer besitzt einen Vorrang vor dem Hause, das er herstellt. Soll nun dieser allgemeine Satz als Maßstab [85]) für die höhere Würdestellung Jesu gegenüber Moses dienen, so muß zunächst vorausgesetzt sein, daß Moses, wie Num 12, 7 bezeugt, dem Hause zugehört und einen Teil desselben ausmacht. Fraglich ist dagegen,

---

[81]) Οὗτος bezieht sich auf die Hauptperson des Abschnittes v. 1f., also auf Jesus, cf 10, 12. Die Einschiebung des Pron. zwischen πλείονος u. δόξης (ℵ A B C D P Min d) steigert den auf πλείονος liegenden Nachdruck. Dagegen ist πλει. δόξ. οὗτος ($\mathfrak{P}^{13}$ K L M Min vulg) Vereinfachung der Wortstellung.

[82]) In ἀξιοῦν vereinigt sich mit dem Begriff der Wertschätzung der der Zuteilung cf 10, 29; 1 Tm 5, 17 und die Belege bei Bleek II S. 394.

[83]) Κατασκευάζειν „erstellen", „herrichten" wird von der völligen Herstellung eines Gegenstandes gebraucht, welche dessen Ausstattung mit allem, was notwendig zu ihm gehört, mit einschließt cf 9, 2. 6; 11, 7; 1 Pt 3, 20. Es entspricht indes nicht dem Sprachgebrauch, wenn z. B. Bleek II S. 399 zur κατασκευή eines Hauses auch Sklaven rechnet. Auf ein Gebäude angewendet bedeutet κατασκευάζειν einfach „errichten" cf Jos. vita 65 (12); c. Ap. I 127 (18); 193 (22); 228 (26); II 12 (2). Nicht selten steht das Wort wie 4^b vom göttlichen Schaffen cf Jes 40, 28; 45, 7; Sap 9, 2; 11, 25; 13, 4; Ba 3, 32; 4 Mkk 2, 21; Philo I opif. mund. 149 (52).

[84]) Der Wechsel von δόξα 3^a und τιμή 3^b ist schwerlich von Belang; denn die Behauptung, δόξα lasse sich von einem Hause nicht aussagen, ist unrichtig cf Hag 2, 9; Esth 4, 17 (Zus. Z. 32). Der Wechsel wird stilistische Gründe haben cf 5, 4f.

[85]) Zu καθ' ὅσον von einem Maßverhältnis cf 1, 4; 8, 6; 10, 25, bes. Sap 13, 4; Philo II plant. 68 (16).

ob auch vorausgesetzt wird, Christus nehme dem Hause Gottes gegenüber die Stellung des κατασκευάσας ein. Da Moses mit dem Hause Gottes nicht identisch ist, sondern nur auf dessen Seite gehört, so ließe sich denken, der Vf setze auch Christus nicht ohne weiteres mit dem Hersteller des Hauses Gottes gleich, sondern wolle ihn bloß auf die Seite des Erbauers rücken, so daß die Frage, wer dieser selbst sei, zunächst noch offen bliebe und erst in 4^b beantwortet würde. Allein abgesehen davon, daß diese Auslegung von 4^b sich nicht rechtfertigt, müßte doch Christus irgendwie als mitbeteiligt bei der Herstellung des Hauses Gottes gedacht sein, wenn ihm die gleiche Ehre gegenüber dem Hause zukommen soll wie dessen Erbauer. So ist es jedenfalls die einfachere Annahme, wenn man voraussetzt, der Vf habe bei dem κατασκευάσας 3^b unmittelbar Christus im Sinne. Er schreibt dann Christus für die Herstellung der Gemeinde Gottes eine ähnliche Bedeutung zu wie die, welche er ihm in 1, 2. 10—12 für die Herstellung des Weltganzen beigelegt hat. Schon in der Heilsgeschichte des AT ist Christus wirksam gewesen. Die Gemeinde Gottes, die zur Zeit des AB in der Gestalt des israelitischen Volkes vorhanden war, ist ebenso Christi Werk wie die ntl Gemeinde, weshalb auch schon Moses die Schmach Christi getragen hat cf 11, 26. — Es ließe sich freilich einwenden, dieses Zurückgehen von dem Hause auf den Erbauer sei eine unberechtigte Reflexion, da in Num 12, 7 wohl vom Hause Gottes und seinen Angehörigen, nicht aber von einem Hersteller des Hauses die Rede ist. Der Vf rechtfertigt daher 4^a sein Verfahren durch eine allgemeine und gerade wegen ihrer Selbstverständlichkeit beweiskräftige Erwägung. Jedes Haus wird von irgend jemandem hergestellt und entsteht nicht durch sich selbst. Das gilt von dem Haus in übertragenem Sinne d. h. von der Gemeinde geradeso wie von einem Gebäude. So dient der allgemeine Satz 4^a zur Rechtfertigung des anderen ebenfalls allgemeinen Satzes 3^b, doch so, daß dessen beabsichtigte Anwendung auf Moses und Christus dem Vf dabei vorschwebt. Ist dort bereits vorausgesetzt, daß Christus der Erbauer des Hauses Gottes sei, so kann 4^b natürlich nicht besagen, der Hersteller jenes Hauses sei Gott, insofern er ja alles bereite. Der Schluß, daß Gott als der Schöpfer aller Dinge auch das Haus Gottes hergestellt haben müsse, wäre ohnehin bedenklich, da 4^a zeigt, daß der Gedanke an eine von der göttlichen verschiedene Kausalität dem Vf nicht ferne liegt und also der Rückgriff auf die letzte Kausalität das eben Ausgesprochene unklar machen müßte. Auch würde man statt des Aorists κατασκευάσας eher 4^a entsprechend das Präsens erwarten. Noch weniger kann freilich 4^b eine Aussage über Christus enthalten in dem Sinne, daß er nicht bloß das Haus Gottes, sondern alle Dinge hergestellt habe und darum göttlichen Wesens sein

müsse[86]); denn der Übergang von der Herstellung des Hauses Gottes zu der aller Dinge wäre ganz unveranlaßt, und das Prädikat θεός würde dem υἱός in v. 6 nicht bloß vorgreifen, sondern es entwerten. In Wirklichkeit leitet 4^b von 4^a zu 5 über. Jedes Haus hat seinen Erbauer, aber im Grunde ist der, welcher nicht bloß dieses oder jenes Haus, sondern alles und jedes[87]) hergestellt hat, dessen Kausalität in allem und durch alles sich betätigt, niemand anders als Gott. So wird es von dem Verhältnis zu ihm abhängen, welche Ehre man besitzt. Ist also in v. 3 und 4^a die Stellung zur Gemeinde der Maßstab für die Ehre, so leitet 4^b zu einer Betrachtung über, welche die Stellung zu Gott als das Maßgebende ins Auge faßt. Daß bei diesem Verständnis das vorangestellte Prädikat ὁ κατασκευάσας den Artikel besitzt, das nachgestellte Subjekt θεός ihn dagegen entbehrt, gibt nicht zu Bedenken Anlaß. Das Prädikat mußte, um den Übergang von der Herstellung eines einzelnen Gegenstandes zu der aller Dinge zu vermitteln, notwendig vorausgeschickt werden und konnte dann des Art. um so weniger ermangeln, als nur der Eine, nämlich Gott, als der schlechthinige Urheber aller Dinge in Betracht kommen konnte; umgekehrt kann θεός auch als Subj. ohne Art. stehen, weil es als Bezeichnung eines einzigen Wesens nicht selten die Geltung eines Eigennamens erhält[88]).

Ist es demnach Gott, der alles hergestellt hat, so bemißt sich die Würde der Organe des göttlichen Heilswillens nach ihrer größeren oder geringeren Zugehörigkeit zu Gott. Das ist der Gedanke, den der Vf nun ausführt: [3, 5f.] Und (so ist) Moses treu in seinem ganzen Hause als ein Diener, um zu bezeugen, was geredet werden sollte; Christus aber (ist treu) als Sohn über sein Haus, und sein Haus sind wir, wenn wir die Zuversicht und den Ruhm der Hoffnung festhalten. Indem der Vf den Gedanken von v. 2 wieder aufnimmt, reproduziert er diesmal den Wortlaut der LXX vollständig, also mit Einschluß des ὅλῳ. Moses ist[89]) treu wie

---

[86]) So Thdrt, Cyr. (Cramer VII S. 170), Oekum., Theophyl., wohl auch Euthym.; dagegen noch nicht Ephr., Chrys.

[87]) Πάντα „alle Dinge" ($\mathfrak{P}^{13}$ ℵ A B C D u. a.) verdient den Vorzug vor τὰ πάντα „das All" (L P Min). Letzteres ist Korrektur nach Parallelen wie 1, 3; 2, 10.

[88]) Obwohl die Setzung und Weglassung des Art. bei θεός meistens durch den Gedanken bestimmt ist, wird doch oft der Art. ohne sachlichen Grund weggelassen und zwar nicht nur in den abhängigen Kasus, sondern auch im Nom. cf Rm 8, 33; II Kr 5, 19; I Th 2, 5; (Lc 20, 38?), cf Winer-Schmiedel § 19, 13d; Blaß § 46, 6. Es führt zu Künstlichkeiten, wenn man mit B. Weiß (St. Kr. 1911 S. 326f.) an allen derartigen Stellen die Weglassung des Art. aus der Betonung des göttlichen Wesens erklärt.

[89]) Man kann zweifeln, ob zu πιστός als Verbum ἦν (vulg) oder ἐστίν

Christus und zwar in der Erfüllung einer umfassenden Aufgabe an der Gemeinde Gottes; aber er ist das, wie Num 12, 7f. angedeutet wird, in der Stellung eines Dieners, der mit einer bestimmten Funktion betraut ist[90]). Die dienstliche Stellung des Moses charakterisiert der Vf mit den Worten *εἰς μαρτύριον τῶν λαληθησομένων*, indem er auf Num 12, 8 *στόμα κατὰ στόμα λαλήσω αὐτῷ* anspielt cf auch Num 12, 2; Hb 12, 25; AG 7, 38. Moses mußte stets bereit sein, das, was Gott zu ihm reden wollte, zu vernehmen, und seine Treue hatte sich darin zu bewähren, daß er das göttliche Wort mit der Autorität des Zeugen, der vom Selbstvernommenem berichten kann, dem israelitischen Volk übermittelte[91]). An sich betrachtet war das eine ihn auszeichnende und über andere Gottesknechte emporhebende Berufsstellung. Gleichwohl überragt ihn Christus in einzigartiger Weise. Nicht ohne Absicht setzt der Vf v. 6 *Χριστός* für *Ἰησοῦς* v. 1 ein. Zwar ist *Χριστός* ohne Artikel bereits zum Eigennamen geworden (cf 9, 11. 24), aber auch so klingt darin die Würde dessen an, der als der messianische König Ziel der ganzen Geschichte und Heilsverheißung des AB ist. Er befindet sich Gott gegenüber nicht in der Stellung eines durch den Willen des Herrn mit einer begrenzten Vollmacht ausgestatteten Dieners, sondern steht als Sohn zu Gott im Verhältnis der Wesensgemeinschaft (cf 1, 3) und hat eben darum auch eine ganz andere Stellung zur Gemeinde Gottes. Er steht nicht in dem Hause Gottes als dessen Verwalter, sondern über dem Hause

---

zu ergänzen ist. Da es sich um einen der Vergangenheit angehörigen Tatbestand handelt, scheint ersteres näher zu liegen; allein der Vf will feststellen, wie das in der Schrift bezeugte Urteil Gottes lautet, und dies entscheidet für *ἐστίν*. Vollends v. 6 ist eine andere Ergänzung unmöglich, denn obwohl der Vf zunächst den geschichtlichen, nicht den erhöhten Christus im Auge hat, will er dessen sich gleichbleibendes sittliches Verhalten charakterisieren cf v. 2.

[90]) Außer Num 12, 7f. heißt Moses auch sonst häufig im AT *θεράπων* cf Ex 4, 10; 14, 31; Num 11, 11; Deut 3, 24; Jos 1, 2; 8, 31. 33 (LXX 9, 4. 6); 1 Chr 16, 40; Sap 10, 16. Im Unterschied von *δοῦλος* „Sklave", der sich im Stande der Unfreiheit befindet, ist *θεράπων* der „Diener", der infolge eigenen Erbietens oder im Auftrag eines Vorgesetzten eine Dienstleistung übt. Midr. Tehill. zu Ps 2, 12 (Wünsche I, 29) liest aus Num 12, 7 heraus, Moses sei der Haussohn!

[91]) Erst bei mittelalterlichen Exegeten z. B. Thom. Aqu. begegnet die Auslegung, nach der *εἰς μαρτ. τ. λαληθ.* bedeuten soll: zum Zeugnis für das, was durch Christus und die Apostel geredet werden sollte. Die sachliche Möglichkeit dieser Auffassung ist nicht zu bestreiten cf Jo 5, 46f.; Rm 3, 21; allein das Fehlen jedes direkten Hinweises auf die ntl Zeit befremdet, und es kann auffallen, daß Moses nur als Zeuge für das Wort, nicht für die Person Christi gedacht wäre. Überdies scheint das, was durch ein Zeugnis beglaubigt werden soll, im Dativ (cf Sir 36, 20), nicht im Gen. eingeführt zu werden, während letzterer, wo er nicht Gen. subj. (wie z. B. 1 Kr 2, 1; 2 Kr 1, 12; 2 Th 1, 10) ist, stets das Objekt des Zeugnisses oder der Kundmachung beifügt cf 1 Kr 1, 6; 2 Tm 1, 8; 1 Sam 13, 11; Sap 10, 7.

als dessen Herr, sofern er an allem teilhat, was Gottes ist [92]). Dieses Haus Gottes [93]) ist, wie der Vf fortfährt, die ntl Gemeinde, die nunmehr als Gottes Volk an die Stelle Israels (cf v. 2 u. 5) getreten ist. Ihr sind die Leser nicht durch ihre jüdische Geburt, sondern durch die himmlische Berufung Gottes (v. 1) einverleibt worden. Darum ist ihre Zugehörigkeit zum Hause Gottes keine unbedingte, sondern daran geknüpft [94]), daß sie an dem festhalten, was zu den wesentlichen Lebensäußerungen des mit der Berufung gesetzten Heilsstandes gehört. Wenn der Vf als solche *τὴν παρρησίαν* und *τὸ καύχημα τῆς ἐλπίδος* nennt, so deutet er damit an, daß die Leser infolge ihrer äußeren und inneren Lage in Gefahr stehen, die volle und freudige Wertschätzung dessen, was sie in der Gemeinschaft Christi erlangt haben, zu verlieren. Da *παρρησία* im NT nie einen Genitiv der Zugehörigkeit bei sich hat, wird *τῆς ἐλπ.* nur mit *καύχημα* zu verbinden sein, und wegen des Parallelismus mit *παρρ.* kann *καυχ.* nicht den Gegenstand, sondern wie 1 Kr 5, 6; 2 Kr 5, 12; 9, 3; Phl 1, 26 nur den Akt des Rühmens bezeichnen. Durch den Anschluß an Christus haben die Gläubigen eine getroste Zuversicht zu Gott (4, 16) und zu der Erfüllung seines Verheißungswortes (10, 35) [95]), damit aber auch

---

[92]) Da die Absicht des Vf in v. 6 dahin geht, die Überordnung Christi über das Haus Gottes, die sich aus der Sohnesstellung ergibt, nachdrücklich hervorzuheben, so ist *ἐπὶ τὸν οἶκον αὐτοῦ* mit *ὡς υἱός* zu verbinden, was ohnehin auch durch die Parallele 10, 21 empfohlen wird. Betrachtet man *ἐπὶ τ. οἰκ. αὐτοῦ* in Analogie mit v. 5 als adverbiale Näherbestimmung von *πιστός*, so wird der Ton so sehr auf *πιστός* abgelenkt, daß die vom Vf beabsichtigte starke Unterscheidung der Praepos. darüber zurücktritt cf Mt 25, 21. 23 mit Lc 19, 17.

[93]) Daß mit *οἶκος* v. 5 nur Gottes Haus gemeint sein kann und *αὐτοῦ* also auf *θεός* 4[b] zurückweist, wird so viel wie allgemein anerkannt. Dagegen gehen v. 6 schon bei den Lateinern die Auffassungen auseinander, indem die einen (d Lucif. Hier.: *eius*) an Gottes, die anderen (Amb. vulg.: *sua*) an Christi Haus denken. Zweifellos ist die erste Auffassung die richtige. Für sie spricht nicht nur der Parallelismus mit v. 5, sondern auch die Erwägung, daß der Sohn in seinem eigenen Hause nicht mehr Sohn, sondern Hausherr ist. Überhaupt ist im NT immer nur von Gottes, nie von Christi Haus die Rede. Demgemäß kann sich auch das Relativ *οὗ* nur auf das unmittelbar vorhergehende *αὐτοῦ*, nicht aber auf *υἱός* beziehen. Die Variante *ὃς οἶκος* (DM 6. 67**d vulg Lucif. Amb. Prisc.) scheint abendländischer Herkunft zu sein und erklärt sich wohl daraus, daß man den Art. bei *οἶκος* vermißte. Man suchte dem Übelstand durch die Umwandlung des *οὗ* in *ὃς* abzuhelfen. In Wirklichkeit ist der Art. gar nicht nötig, ja er durfte überhaupt nicht gesetzt werden, wenn nicht der Schein entstehen sollte, nach des Vf Meinung bestehe das Haus Gottes nur aus ihm und den Lesern.

[94]) Die LA *ἐάνπερ* (ACKL Min Lucif.) statt *ἐάν* (𝔓[13]ℵBDMP 17 d vulg Amb.) beruht auf Eintragung aus 3, 14.

[95]) Wie im NT nimmt auch bei Philo die *παρρησία* als Wirkung und Kennzeichen des Glaubens eine bedeutsame Stelle ein cf III q. rer. div

eine ihres Inhalts und ihrer Zuverlässigkeit sich freudig bewußte Hoffnung auf die mit der Parusie Christi eintretende Heilsvollendung erlangt. Wenn jetzt Mutlosigkeit an die Stelle der Zuversicht und ängstliche Verzagtheit an die Stelle der freudigen Hoffnung zu treten droht, so zeugt das von einer Erschlaffung ihrer Verbindung mit Christus, welche ihre Zugehörigkeit zum Hause Gottes in Frage stellen kann. Mit dem Hinweis auf die unerläßlichen Bedingungen des Christenstandes wendet sich der Vf wieder der Ermahnung zu, von welcher er v. 1f. ausgegangen ist, und es entspricht der beinahe thematischen Stellung, welche 6^b den zahlreichen ähnlichen Ermahnungen des Briefes (cf z. B. 6, 11. 18; 10, 23) gegenüber einnimmt, wenn zunächst nur die unveräußerliche Grundstimmung des Christenlebens mit einigen markanten Worten gekennzeichnet wird. Die in den wichtigsten Zeugen fehlenden und grammatisch nicht ohne Schwierigkeit dem Satzbau einzufügenden Worte *μέχρι τέλους βεβαίαν* erweisen sich somit als eine dem Zusammenhang nicht völlig angemessene Glosse [96]).

4. Warnung, die in Aussicht stehende Gottesruhe nicht zu verscherzen nach Art der Zeitgenossen Mosis 3, 7—4, 13.

Da die v. 1f. begonnene Mahnung durch die Vergleichung zwischen Moses und Jesus v. 3ff. zurückgedrängt worden ist, hat der Vf 6^b wieder zu ihr hinübergelenkt und läßt sie nun in dem folgenden Abschnitt 3, 7—4, 13 aufs nachdrücklichste zur Geltung kommen. Er tut das so, daß er sie an ein Wort des AT anknüpft und dieses in der Art einer Homilie verwertet. Die Wahl von Ps 95, 7—11 war ihm dadurch nahegelegt, daß dieses Schriftwort an den Zeitgenossen Mosis ein gleiches Verhalten rügt, wie das, vor dem der Vf die Leser seines Briefes warnen will. Es ist die *ἀπιστία*, das Widerspiel der an Moses und Jesus hervorgehobenen *πίστις*. Der Anschluß an die Psalmstelle bringt es mit sich, daß

---

her. 5f. 14. 21. 27. 29 (1f. 4—6) — siehe Schlatter, Der Glaube im NT[3] S. 76f. — auch Jos. ant. V 38 (1, 13).

[96]) Die Worte *μέχρι τέλους βεβαίαν* sind zwar stark bezeugt (ℵ A C D M etc. alle Verss.), fehlen aber in den ältesten und besten Zeugen ($\mathfrak{P}^{13}$ B 1739 aeth[ro] Lucif. Amb.). Sie sind offenbar aus 3, 14 interpoliert, wie sich schon daran zeigt, daß das Adj. *βεβαίαν* sich im Genus nicht, wie zu erwarten wäre (cf 9, 9; Blaß § 31, 5), nach dem zunächst stehenden Subst. *καύχημα*, sondern nach dem entfernteren *παρρησίαν* richten würde. Dagegen entspricht 3, 14 *βεβ.* dur naus dem Zusammenhang. Wie nahe eine Eintragung aus 3, 14 lag, zeigt Hier. (ep. XVIII ad Damas.), welcher als unmittelbare Fortsetzung von 5 und 6^a folgen läßt: *si tamen principium substantiae eius usque ad finem firmum teneamus.*

als Gegenstand des Unglaubens weniger die der Vergangenheit angehörigen als die in der Zukunft zu erwartenden Heilstaten Gottes erscheinen; aber es liegt in der Natur der Sache, daß der Zweifel an der Person und dem Werke Christi den Lesern auch die durch ihn zu erwartende Heilsvollendung zweifelhaft machen mußte. Das eine war mit dem anderen gegeben, und die mit dem Bekenntnis zu Christus verknüpften Leiden der Gegenwart trugen mit dazu bei, die Hoffnung auf die Zukunft ermatten zu lassen. **Der Vf kehrt zunächst 3, 7—19 die in dem Psalmwort liegende Drohung hervor, um die Leser von einem der Wüstengeneration analogen Verhalten abzuschrecken; sodann zeigt er 4, 1—10 die darin enthaltene Verheißung auf, um ihren Eifer anzuspornen, und weist endlich in einem Schlußwort 4, 11—13 auf die wirksame Macht des göttlichen Wortes hin.**

Über die in 3, 7ff. vorauszusetzende Konstruktion kann man verschiedener Meinung sein; bedenkt man aber, daß der so korrekt schreibende Vf sich nirgends im Briefe ein Anakoluth hat zuschulden kommen lassen, und daß er auch Asyndeta möglichst vermeidet, so wird man v. 12ff. als Fortsetzung des mit *διό* v. 7[a] begonnenen Satzes zu betrachten haben, wobei dann das Citat 7[b]—11 die Stellung einer Parenthese erhält. Allerdings leidet der so verstandene Satzbau an einer gewissen Schwerfälligkeit, aber das war nicht zu umgehen, wenn der Vf das ihm in fester Prägung vorliegende Citat im Wortlaut mitteilen wollte[97]), und die Stilisierung hat, sowohl was die Parenthese als die nach derselben erfolgende korrekte Durchführung des Satzgefüges betrifft, an 7, 20—22 und 12, 18—24 gewisse Analogien. Der zuerst durch Schlichting vertretenen Annahme, der Vf habe sich die Schriftstelle so angeeignet, daß er seine eigenen Gedanken mit ihren Worten zum Ausdruck bringe (wonach die Fortsetzung zu *διό* 7[a] in *μὴ σκληρύνητε* v. 8 zu suchen wäre), steht die Tatsache entgegen, daß das Psalmwort in 3, 15—19 förmlich kommentiert, in 4, 3 wie andere Sprüche des AT als Gottes Wort citiert und 4, 7 auf David als seinen menschlichen Urheber zurückgeführt wird[98]). Demnach ist [3, 7—14] als zusammenhängende Periode zu betrachten: Darum, wie der

---

[97]) Die Schwerfälligkeit der Konstruktion 3, 7—14 würde weniger zu Bedenken Anlaß geben, wenn man annehmen dürfte, der Vf habe bei der Konzeption des Abschnitts die Schriftstelle Ps 95, 7—11 bloß angedeutet, um sie erst nachträglich in ihrem Wortlaute auszuschreiben. In diesem Falle wäre sogar möglich, daß die durch die Einschaltung des *διό* v. 10 veranlaßte Differenz bezüglich der Verbindung von *τεσσεράκοντα ἔτη* mit dem Vorhergehenden (v. 9) oder dem Nachfolgenden (v. 17) auf die Benutzung verschiedener LXX-Hss zurückginge (cf S. 79 A 8).

[98]) Die Annahme, der Vf habe die Worte des 95. Ps sich selbst angeeignet, hat Zahn Einl. II[3] § 46 S. 131f. 146 mit der geistvoll durchgeführten Hypothese verbunden, der Vf denke bei *πατέρες ὑμῶν* v. 8 direkt

heilige Geist spricht: „Heute, wenn ihr seine Stimme höret, verhärtet eure Herzen nicht wie bei der Erbitterung am Tage der Versuchung in der Wüste, wo eure Väter Versuchung übten durch Erprobung und meine Werke schauten 40 Jahre lang. Darum empfand ich Ekel an diesem Geschlecht und sprach: Immer irren sie mit dem Herzen! Sie aber erkannten meine Wege nicht, so daß ich schwur in meinem Zorne: sie sollen nicht zu meiner Ruhe eingehen", so sehet zu, Brüder, daß nicht in einem von euch ein böses Herz des Unglaubens sich befinde im Abfall vom lebendigen Gott; sondern sprechet euch selbst zu jeden Tag, solange das „Heute" genannt wird, damit nicht einer von euch verhärtet werde durch Betrug der Sünde. Denn wir sind Genossen des Christus, wenn anders wir den Anfang der Zuversicht bis zum Ende unerschütterlich festhalten. Daß die angenommene Konstruktion wirklich die vom Vf beabsichtigte ist, wird dadurch bestätigt, daß die Ermahnung v. 12ff. in v. 14 zu ihrem Ausgangspunkt v. 6 zurückkehrt; nur so wird auch der Zusammenhang zwischen v. 6 und dem Folgenden

---

an die mit den Lesern teilweise noch gleichzeitige, hauptsächlich aber ihnen vorangegangene Generation des jüdischen Volkes, welche während 40 Jahren die durch Jesus und die Apostel vollzogenen Wundertaten Gottes schaute, sich aber im Unglauben verhärtete und dadurch die Katastrophe des Jahres 70 auf sich herabbeschwor. Aus dieser ungewöhnlich freien Verwendung des Schriftwortes erklären sich nach Zahn auch die Abweichungen vom Wortlaute der LXX (Einschaltung des διό v. 10, Ersetzung von γενεᾷ ἐκείνῃ durch γεν. ταύτῃ v. 10). Allein diese Textänderungen sind zu unsicher, um einen Stützpunkt für allegorische Deutung zu bieten, und lassen sich auch anders verstehen. Gegen die ganze Annahme sprechen folgende Gründe: Erstens müßte der Vf, um das Verständnis seiner Meinung zu sichern, den Wortlaut der Psalmstelle einer viel durchgreifenderen Umgestaltung unterzogen haben. Die Erinnerung an Ex 17, 7 (v. 8), die Bezeichnung der „Wüste" als des Schauplatzes (v. 8), die Erwähnung des göttlichen Eidschwurs (v. 11), für den in der Geschichte von 30—70 n. Chr. kein Raum wäre, ja selbst die Benennung des künftigen Heils als „Eingang in die Ruhe Gottes" (v. 11) halten Gedanken und Empfindung des Lesers durchaus bei den Erlebnissen der Wüstengeneration fest und lassen an eine hinter den Bibelworten liegende andere Meinung des Vf nicht denken. Zweitens gibt der Vf auch bei der nachfolgenden Auslegung und Anwendung der Psalmstelle nirgends die Absicht einer allegorischen Deutung zu erkennen, sondern behält auch hier ausschließlich die geschichtliche Lage der Wüstengeneration in ihrer Bedeutsamkeit für die Gegenwart im Auge cf 3, 15—19; 4, 1f. mit 4, 6, insbesondere die Erwähnung Josuas und Davids 4, 7f. Drittens werden in 3, 12—4, 11 die Leser nirgends ihren ungläubigen Zeitgenossen gegenübergestellt, sondern immer nur dazu ermahnt, sich an dem Warnungsbild ihrer längst verstorbenen Väter (cf 3, 8. 10f. mit v. 17) ein abschreckendes Beispiel zu nehmen.

völlig durchsichtig. Weil die Leser sich bloß dann der Zugehörigkeit zu Gottes Haus getrösten dürfen, wenn sie die Zuversicht und den Ruhm der Hoffnung festhalten (v. 6), darum sollen sie sich davor hüten, den Unglauben in ihrer Mitte aufkeimen zu lassen, und sich durch gegenseitigen Zuspruch beständig aufmuntern, um der drohenden Verhärtung zu entgehen. Das sollen sie tun gemäß einem Schriftwort, welches der Vf 4, 3 und 7 als Gottes Wort anführt, hier aber als Ausspruch des heiligen Geistes bezeichnet, wie ja auch sonst (cf 9, 8; 10, 15; Mc 12, 36; AG 1, 18; 28, 25; 2 Pt 1, 21) der heilige Geist als Organ der Mitteilung Gottes an die biblischen Schriftsteller erscheint [99]).

Der 95. Psalm, der wohl für einen bestimmten Anlaß gedichtet ist, läuft 7^b in den prophetischen Mahnruf aus: „Daß ihr doch heute auf meine Stimme hören möchtet!", worauf dann v. 8—11 die so angekündigte Gottesstimme in 1. Person sich warnend vernehmen läßt. Von einem messianischen Verständnis des Psalms in der jüdischen Theologie finden sich erst aus späterer Zeit unsichere Spuren [100]). In der griechischen Übersetzung hat der 2. Teil des Psalms dadurch einen etwas veränderten Sinn erhalten, daß 7^b nicht als Ausruf, sondern als Bedingungsvordersatz wiedergegeben wurde [1]). Es wird also vorausgesetzt, daß Gott an einem „Heute" d. h. zu einer günstigen Zeit von bestimmter Begrenzung Gelegenheit bieten werde, seine Stimme zu hören [2]). Für diese Zeit wird die Ermahnung erteilt, das Herz nicht zu verhärten, also den zu erwartenden Eindruck des göttlichen Wortes nicht durch ungläubige und eigenwillige Ablehnung unwirksam zu machen (cf 2 Chron. 30, 8). Es

---

[99]) Die Vermutung, der Vf habe das Citat auf den heiligen Geist zurückgeführt, weil 7^b von Gott in der 3. Pers. geredet werde, hat 4, 7 gegen sich. Eher ließe sich annehmen, der gewählte Ausdruck erkläre sich daraus, daß der Vf v. 7 als ein im Blick auf die messianische Zeit gesprochenes Weissagungswort ansehe.

[100]) „Nach Kimchi sollen alle Lieder in dieser Gegend (Ps 93—101) sich auf die messianischen Zeiten beziehen". Bleek II S. 422.

[1]) Daß *ἐάν* bei der LXX zuweilen auch einen Wunschsatz einleite, scheint mir durch Ps 139, 19 nicht bewiesen zu sein. Der Vf des Hb hat jedenfalls 7^b als Bedingungssatz verstanden. Das ergibt sich mit Notwendigkeit aus der Abgrenzung des Citats 3, 15; 4, 7.

[2]) *Ἀκούειν τινός* ist ebensowohl ein bloß sinnliches Wahrnehmen Mc 6, 20; 14, 58. 64; AG 6, 11. 14; 9, 7; 11, 7; 22, 7 als ein Hören mit irgendwelcher Willensbeteiligung vom einfachen „Anhören" Mc 7, 14; Lc 2, 46; AG 22, 22; 26, 3 bis zum willigen „Gehorchen" Mc 6, 11; 9, 7; Lc 16, 29. 31; AG 3, 22; 4, 19. Über die Bedeutung entscheidet jeweilen der Zusammenhang. Hb 3, 7. 15; 4, 7 wäre die dem hebr. שָׁמַע entsprechende Übersetzung „gehorchen" nur anwendbar, wenn *ἐὰν κτλ.* als Wunschsatz zu verstehen wäre. Da dies nicht möglich ist, muß *ἀκούειν* wie 12, 19 „hören" bedeuten.

kann vorläufig unentschieden bleiben [3]), ob der Vf des Briefes in dem durch den Psalmdichter proklamierten „Heute" eine Gnadenzeit erblickt, die schon mit der Kundgebung des Psalmwortes ihren Anfang nimmt, oder ob er darin eine Weissagung auf die mit der Erscheinung Christi beginnende Heilszeit sieht. Jedenfalls soll das Psalmwort von den Lesern des Briefes auf ihre eigene Lage bezogen und in der Weise befolgt werden, daß sie der durch Christus und dessen Apostel an sie ergehenden und wegen der einzigartigen Erhabenheit des göttlichen Boten besonders dringlichen Gottesstimme (1, 1 f.; 2, 3) das Herz nicht verschließen, sondern die Heilszeit sich deren Bestimmung gemäß zunutze machen (3, 13; 4, 7). Ein abschreckendes Beispiel der Herzensverhärtung liefert das Verhalten der Israeliten während des Wüstenzuges. Schon gleich zu Beginn desselben zeigte sich ihre widerspenstige Gesinnung, als sie infolge von Wassermangel bei Raphidim Gottes Güte und Macht auf die Probe stellten, indem sie ungläubig und trotzig seine Hilfe forderten Ex. 17, 1—7 [4]). Aber auch während der ganzen übrigen

[3]) Cf hierüber die Erklärung von 4, 7 S. 104 f.

[4]) Die Namen מַסָּה und מְרִיבָה Ps 95, 8 begegnen im AT nur noch Ex 17, 7 in dieser Verbindung; da aber Deut 33, 8 מַסָּה und מֵי מְרִיבָה anscheinend identifiziert werden, so läßt sich nicht entscheiden, ob der Dichter des 95. Ps zwischen der Begebenheit von מְרִיבָה bei Raphidim im 1. Jahr des Wüstenzugs Ex 17, 1—7 und der von מֵי מְרִיבָה bei Kades Num 20, 1—13 am Ende der Wanderung unterschieden hat cf Ps 78, 15 f. Doch scheint sich aus Ps 95, 10 f. zu ergeben, daß der Psalmist ein Ereignis aus der Anfangszeit der Wüstenwanderung im Auge hat. In der LXX ist die Situation noch undeutlicher: מֵי מְרִיבָה wird bei ihr Num 20, 13; 27, 14; Deut 32, 51; 33, 8; Ps 81, 8; 106, 32 durch *ὕδωρ ἀντιλογίας*, Num 20, 24 durch *ὕδωρ τῆς λοιδορίας*, מְרִיבָה Ex 17, 7 durch *λοιδόρησις* wiedergegeben. Die Übersetzung von מְרִיבָה durch *παραπικρασμός* Ps 95, 8 enthält also keinen Anklang an eine jener Ortsbezeichnungen und drängt zu der Annahme, der griech. Übersetzer habe מְרִיבָה gar nicht als Eigenname aufgefaßt. Eher könnte das bei מַסָּה der Fall sein, das wie Ps 95, 8 auch Ex 17, 7; Deut 6, 16; 9, 22 durch *πειρασμός* (Deut 33, 8 durch *πεῖρα*) wiedergegeben wird. Jedenfalls zeigt der Ausdruck *κατὰ τὴν ἡμέραν τοῦ πειρασμοῦ* (zu dem temporalen *κατά* wie 1, 10 cf Winer § 49 d), daß der Übersetzer an ein bestimmtes einzelnes Ereignis und zwar nach v. 10 f. wohl am Beginn der Wüstenwanderung gedacht hat. Für den Vf des Hb ist dieses Verständnis dadurch gesichert, daß er die Worte *τεσσεράκοντα ἔτη* Ps 95, 10 im Widerspruch zu dem Text des AT und zu seiner eigenen Verwertung der Stelle in 3, 17 mit dem Vorhergehenden statt mit dem Nachfolgenden verbunden hat. Allein auch so läßt sich fragen, welches spezielle Ereignis der griech. Übersetzer des Psalms und der Vf des Hb im Auge gehabt haben. Ephr., Chrys., neuerdings besonders Otto S. 97 ff. beziehen Ps 95 bzw. Hb 3, 8. 11 auf das Murren der Israeliten nach der Rückkehr der Kundschafter mit dem daran sich anschließenden Strafurteil Gottes Num 14. Auch dort fand ein *πειράζειν τὸν θεόν* statt (Num 14, 22), und die damalige Verkündigung des Volkes hatte die endgültige Verwerfung zur Folge. Der im AT nicht wiederkehrende Ausdruck *παραπικρασμός* wäre auf jene Verschuldung wohl anwendbar, wie denn das Verb. *παραπικραίνειν* Ps 78, 18. 41 f. 56 gerade neben *ἐκπειράζειν* oder *πειράζειν* zur Charakterisierung der Widerspenstig-

Zeit, die sie in der Wüste verbrachten[5]), machten sie sich derselben Verfehlung schuldig, indem sie stets aufs neue Gott auf die Probe stellten (Num 14, 22)[6]) und das, obgleich sie Gottes Wundertaten in Gnade und Gericht beständig vor Augen hatten[7]), was ihre Schuld beträchtlich steigerte. Das war die Signatur der 40 Jahre, während welcher die Wüstenwanderung dauerte, so daß diese ganze Zeit trotz aller Langmut Gottes als eine Periode beständiger Versündigungen des Volkes erscheint[8]). Einer gleichen Versuchung

---

keit Israels dient. Der Zusammenhang von Hb 3, 15—19 ist dieser Auffassung sehr günstig. Vereinzelt klingt hier sogar der Wortlaut an Num 14, 29. 33—35 an. Gleichwohl wird nach der Analogie von Deut 6, 16; 9, 22; (33, 8 LXX) der griech. Übersetzer von Ps 95 eher an Ex 17, 2. 7 gedacht haben, und der Vf des Hb hätte durch die Einschiebung der τεσσεράκοντα ἔτη in 3, 9 (aus v. 10) seine Absicht geradezu verwischt, wenn er auf Num 14 und nicht vielmehr auf Ex 17, 1—7 hinweisen wollte.

[5]) Bei der Erklärung von οὗ v. 9 stellt Oekum. die beiden sprachlich möglichen Auffassungen nebeneinander, nämlich erstens οὗ lokal = ὅπου (D) oder zweitens οὗ Relat. für ᾧ, im Kasus an πειρασμοῦ assimiliert. Wie die lat. Verss. entscheidet er sich für die erstere, und diese ist sachlich die allein zulässige, wenn man τεσσεράκοντα ἔτη auch mit ἐπείρασαν verbindet.

[6]) Das bloße ἐπείρασαν ($\mathfrak{P}^{13}$ ℵ A B C D 17 u. a. d Lucif.) verdient als schwierigere LA den Vorzug vor ἐπείρασάν με (KLMP die meisten Verss). Übrigens finden sich beide Lesarten bereits in der LXX. Ebenso ist ἐν δοκιμασίᾳ ($\mathfrak{P}^{13}$ ℵ A B C D 17 u. a. d cop) im Hb sicher ursprünglich gegenüber ἐδοκίμασάν με (KL u. a., ebenso ohne με syr[1] vulg Lucif. Amb.). ΕΔΟΚΙΜΑCΙΑ dürfte freilich eine schon dem Vf des Hb vorliegende Verderbnis des LXX-textes ΕΔΟΚΙΜΑCᾹ sein cf 12, 15. — Das absolute ἐπείρασαν ist natürlich wie 1 Kr 10, 9[b] als ein πειράζειν τὸν κύριον gemeint.

[7]) In Ps 95, 9 bezieht sich גַּם־רָאוּ פָעֳלִי auf alle Wundertaten Gottes von der Ausführung aus Ägypten bis zur Wachteln- und Mannaspendung Ex 16. Der Vf des Hb schließt die späteren Taten Gottes während der Wüstenwanderung mit ein und zwar auch die Gerichtstaten, welche die Größe und Macht Gottes nicht weniger dokumentierten als die Gnadenerweisungen.

[8]) Während die Zeitbestimmung „vierzig Jahre" Ps 95, 10 im Grundtext wie in der LXX zum Folgenden gehört, scheint das διό Hb 3, 10 ihre Verbindung mit dem Vorhergehenden zu fordern, was darum befremdet, weil der Vf des Hb 3, 17 die Zeitbestimmung ebenfalls mit dem Folgenden verknüpft. Da von den Hss der LXX nur der Cod. graecolat. R das διό v. 10 aufweist, so wird man darin kaum eine vorchristliche LXX-LA erblicken dürfen, sondern eine Korrektur der LXX nach Hb 3, 10 annehmen müssen. Die Differenz zwischen Hb 3, 9f. und 3, 17 läßt sich also schwerlich aus der Benutzung verschiedener LXX-Hss erklären (cf oben S. 75 A 97). Dagegen ließe sich ein Ausgleich treffen durch die Annahme, vermöge einer im Griechischen nicht ganz ungewöhnlichen (cf 4 Mkk 9, 7), bei Relativsätzen öfter vorkommenden Trajection (cf Winer[7] § 61, 4, bes. S. 517f.) habe διό seine Stellung hinter statt vor τεσσερ. ἔτη erhalten. Es wäre dann zu übersetzen: „Darum empfand ich 40 Jahre lang Ekel an diesem Geschlecht". Allein wenn der Vf des Hb das διό selbst eingeschaltet hat, so versteht man nicht, warum er das in so mißverständlicher Weise getan haben sollte. Die Einfügung ist nur begreiflich, wenn sie einem bestimmten Zwecke dienen sollte, nämlich eben der Verknüpfung der Zeit-

Gottes würden sich die Leser schuldig machen, wenn sie das durch Christus und seine Apostel ihnen verkündigte und durch Wundertaten aller Art beglaubigte Heil (2, 3 f.) mißachteten und an der Willigkeit und Macht Gottes zweifelten, die durch Christus gegebene Verheißung zu verwirklichen. So deutlich demnach eine Analogie zwischen den Erlebnissen der Wüstengeneration und der Situation der Leser besteht, ist man doch nicht berechtigt, auch die 40 Jahre des Wüstenzugs zu den Verhältnissen der Leser in Parallele zu stellen; denn weder die rabbinische Vorstellung einer 40jährigen Dauer der Tage des Messias [9]), noch die Tatsache, daß zwischen der irdischen Wirksamkeit Jesu und der Zerstörung Jerusalems ein Zeitraum von ungefähr 40 Jahren lag, kann vom Vf berücksichtigt sein. Unter den Tagen des Messias hätte er nur die längst abgeschlossenen *ἡμέραι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ* 5, 7 (cf Lc 17, 22) oder die mit der Parusie Christi anhebende Heilszeit 4, 7—10, jedoch nicht die zwischen der ersten und zweiten Erscheinung Christi liegende Periode verstehen können, während welcher ja Christus der Erde und ihrem Bereich entrückt ist (4, 14; 6, 20; 7, 26; 8, 1 f. 4; 9, 11. 24. 28; 10, 37). Eine Anspielung aber auf die dem jüdischen Volk gewährte 40jährige Gnadenfrist wäre jedenfalls nur dann

---

bestimmung mit dem Vorhergehenden. Dies bildet den Stützpunkt für die im Texte abgewiesene Annahme, der Vf habe auf die 40jährige Periode von 30—70 n. Chr. anspielen wollen. Allein wenn er auf die Verbindung von *τεσσερ. ἔτη* mit dem Vorhergehenden so großes Gewicht legte, könnte er 3, 17 nicht die umgekehrte Verbindung befolgen. Die Differenz zwischen 3, 9 und 17 ist vielmehr nur dann erträglich, wenn der Sinn durch die Verschiebung der Zeitbestimmung nicht wesentlich verändert wird. Das trifft bei der im Text gegebenen Erklärung zu, nach welcher *τεσσερ. ἔτη* gleichermaßen zu *ἐπείρασαν* wie zu *εἶδον* gehört. Die 40 Jahre sind die Periode, während deren die Versuchungen Gottes durch das Volk nicht aufhörten und Gott nicht aufhörte, dem Volke seine Machttaten vor Augen zu führen. So trägt die ganze Periode den Stempel schwerer Verschuldung des Volkes an sich, und es kann also nicht wundernehmen, wenn sie 3, 17 ebenso als eine Zeit göttlicher Unwillensbekundung gegen Israel charakterisiert wird. Die Tilgung des *διό* in 044. 190. 249. 270 ist ein allzu bequemer Ausgleich mit 3, 17.

[9]) Einzelne Rabbinen schließen aus der Kombination von Ps 95, 10 mit Ps 90, 15, die Tage des Messias werden 40 Jahre dauern. Als früheste Vertreter dieser Anschauung werden Elieser b. Hyrkanus und Akiba, also Lehrer vom Anfang des 2. Jahrh. n. Chr. genannt, und die von ihnen vorgetragene Ansicht ist nur eine einzelne Schulmeinung neben ganz anderen zum Teil ihnen selbst, zum Teil anderen Rabbinen in den Mund gelegten Berechnungen cf Volz, Jüd. Eschatologie von Daniel bis Akiba 1903 § 35, 11[b]; Weber, Jüd. Theologie[2] § 82. Der Vf des Hb hätte also keinesfalls mit einer allgemein herrschenden und seinen Lesern sicher bekannten Vorstellung rechnen können, wenn er darauf anspielen wollte. Überdies scheinen die Juden vor dem 2. Jahrh. n. Chr. die Tage des Messias von der Heilszeit des *αἰὼν μέλλων* noch gar nicht unterschieden zu haben cf Volz § 21, 5[a]; 35, 11[a].

möglich, wenn die Zerstörung Jerusalems bereits der Vergangenheit angehörte, denn es konnte niemand wissen, wie lange es bis zum Eintreten der Gerichtskatastrophe noch dauern werde. Allein auch dann hätte die Anspielung deutlicher sein müssen, wenn sie von den Lesern hätte verstanden werden sollen, da die Zerstörung Jerusalems im ganzen Briefe nirgends ausdrücklich erwähnt wird. Die Verschuldung Israels hatte nach dem Psalm die Folge, daß Gott an der Wüstengeneration Ekel empfand [10]). Der Vf des Hb betont diesen Zusammenhang noch stärker, indem er vor *προσώχθισα* ein *διό* einschaltet und durch die Einsetzung von *ταύτῃ* für *ἐκείνῃ* (LXX) bestimmter auf den v. 8 f. geschilderten Charakter der Zeitgenossen Mosis hinweist [11]). Erscheint so der göttliche Unwille über das Volk bereits wohl motiviert, so wird er doch noch durch ein göttliches Urteil begründet, welches das Ergebnis der 40 jährigen Erfahrungen Gottes mit seinem Volke zusammenfaßt. Es stellt fest, daß Israel in seiner innersten Gesinnung immerfort von Gott abirrt cf Num 14, 11. In dem *ἀεί* der LXX [12]) kommt derselbe Gedanke zum Ausdruck wie in der Zeitangabe *τεσσεράκοντα ἔτη*. Es veranschaulicht einerseits die gänzliche Hoffnungslosigkeit des religiösen Zustandes Israels, andererseits Gottes zuwartende Geduld im Ertragen der Sünde des Volkes. An das letztere Moment knüpft das Folgende mit dem gegensätzlichen *αὐτοὶ δέ* an [13]). Gott ließ seinen Unmut nicht rasch hervorbrechen; sie aber waren nicht geneigt, mit Verständnis und Willigkeit auf die Wege einzugehen, die Gott sie führen wollte und gehen hieß [14]). So konnte es nicht ausbleiben [15]),

---

[10]) *Προσοχθίζειν* bis jetzt nur in der LXX und den Apokr. nachgewiesen, gewöhnlich mit Dat. der Person oder Sache: „Unwillen, Überdruß, Abscheu hegen" Gen 27, 46; Lev 18, 28; 16, 15. 43; Ps 36, 4; Sir 6, 25; 25, 2; 38, 4; Test. Dan 5, 4, von Gott Lev 26, 30. 44; Ps 22, 24.

[11]) Der in der LXX einhellig überlieferte Text: *τῇ γενεᾷ ἐκείνῃ* ist im Hb ungenügend bezeugt (CKLP Min syr[1] u. [3] cop u. a.) und der Angleichung an die LXX verdächtig, wogegen *τ. γ. ταύτῃ* gut beglaubigt ist (𝔓[13] ℵ ABDM 17. 1739. 67** d vulg Clem.). Möglicherweise ist die Vertauschung des Pron. unabsichtlich erfolgt wie gelegentlich bei Varianten (cf Mc 4, 20). Sucht man aber einen besonderen Grund, so dürfte der im Text genannte ausreichen. Jedenfalls ist die Umgestaltung des LXX-Textes zu geringfügig, als daß man in *ταύτῃ* einen Hinweis auf die *γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλίς* der Zeitgenossen Jesu und der Apostel (Mt 12, 45; Mc 8, 38; Lc 11, 30) finden könnte.

[12]) Das *ἀεί* der LXX beruht nach Bleeks ansprechender Vermutung wohl auf Verlesung von עַם in עוֹלָם oder עוֹד, welch letzteres Symm. Ps 43, 5; 139, 18 durch *ἀεί* wiedergibt.

[13]) In der LXX schwankt die LA zwischen *αὐτοὶ δέ* (ℵ AT) und *καὶ αὐτοί* (BR), letzteres dem Hebräischen entsprechender. Der Vf des Hb wird also *αὐτοὶ δέ* seiner LXX-Hs entnommen haben.

[14]) *Γινώσκειν τὰς ὁδοὺς τοῦ θεοῦ* ist hier weniger ein Verstehen der Offenbarungstaten und Führungen Gottes wie Ps 67, 3 als vielmehr ein Eingehen auf Gottes Gebote cf Ps 25, 4; 51, 15; 119, 27; 143, 8; Jer 6, 16; Mt 22, 16.

daß Gott endlich in seinem Zorne d. h. in ungehemmter Reaktion gegen das Böse dem Volke mit einem Eide und also unwiderruflich den Anteil an seiner Ruhe versagte [16]). Nach Num 14, 21—35; 32, 10—13; Deut 1, 34—40 fällt der göttliche Schwur in das zweite Jahr des Auszugs und ist die Ursache der 40jährigen Wüstenwanderung des Volkes; in der Darstellung des Psalms hat es dagegen den Anschein, die eidlich angekündigte Verwerfung sei die Strafe für die andauernden Versündigungen des Volkes während des Wüstenzuges. Es ist indes fraglich, ob wirklich eine Differenz der Chronologie und nicht vielmehr bloß eine dichterische Licenz vorliegt. Man wird um so eher geneigt sein, eine solche anzunehmen, als der Grund dafür auf der Hand liegt. Das göttliche Verwerfungsurteil über das Volk mußte noch vollkommener gerechtfertigt erscheinen, wenn die Vorgänge der Wüstenwanderung mit in Betracht gezogen wurden. Sie zeigen unwidersprechlich, daß die damalige Generation nicht wert war, in die Ruhe Gottes einzugehen. Mit der *κατάπαυσις τοῦ θεοῦ* ist im Psalm die Ruhe gemeint, welche Israel nach den Beschwerden der Wanderung und des Kampfes in Kanaan, dem Lande der Verheißung, als Gottes Gabe empfangen sollte (Deut 12, 9 f.), und die ihm auch nach der Eroberung des Landes unter Josua und in höherem Maße nach der endgültigen Bezwingung der kanaanitischen Stämme durch David wirklich zuteil wurde cf 1 Reg 8, 56 [17]). Insofern jedoch die Ansiedelung in

---

[15]) Die herkömmliche Übersetzung des *ὡς* v. 11 durch „wie" ergibt keinen passenden Gedanken, mag man v. 11 mit 10^a oder 10^b verbinden. Der göttliche Schwur ist weder für Gottes Unwillen gegen das Volk, noch für des Volkes Ungehorsam gegen Gott die maßgebende Norm. Man müßte schon mit v. Soden *αὐτοὶ δὲ κτλ.* 10^b auf die Verwirklichung der Gerichtsdrohung 11^b beziehen, was aber augenscheinlich dem Wortlaut widerspricht. Da das konsekutive אֲשֶׁר in der LXX zuweilen durch *ὥστε* wiedergegeben wird (Deut 28, 27. 51; 2 Reg 9, 37), so scheint der Übersetzer Ps 95, 11 mit *ὡς* ebenfalls einen Folgesatz eingeleitet zu haben (in anderem Sinne steht *ὡς* für ein mißverstandenes אֲשֶׁר Ps 132, 2). Das konsekutive *ὡς* ist im Griechischen ganz geläufig und zwar nicht bloß in der klassischen Sprache (cf die Handwb. von Passow *ὡς* B. II und Pape *ὡς* 6), sondern ganz besonders in den Koine cf Polyb. I 39, 12; 78, 8; II 57, 3; III 8, 11; 107, 15; IV 4, 9; V 9, 9; IX 11, 3; 29, 3. Nach Raab, De Flav. Jos. elocutione. Erlangen 1890 S. 37 f. verwendet Josephus das konsek. *ὡς* in den ant. 128 mal, im bell. 80 mal meist mit Infin., aber auch mit Indik.

[16]) Die im Hebräischen bei Schwurformeln gewöhnliche Weglassung des zu dem Bedingungsvordersatz gehörigen Nachsatzes (cf dessen Beibehaltung in 1 Sam 3, 17) ist von der LXX übernommen worden (cf z. B. Num 14, 30; Deut 1, 35; 1 Sam 3, 14; Jes 62, 8; Ps 132, 3) und auch ins NT übergegangen (cf Mc 8, 12). In Ps 95, 11 = Hb 3, 11 müßte der zu ergänzende Nachsatz lauten: „so will ich nicht Gott sein!" Der Bedingungssatz hat in allen diesen Fällen die Geltung einer nachdrücklichen Verneinung cf Hb 3, 18.

[17]) Für die mit der Ansiedelung in Kanaan erlangte Ruhe steht *κατάπαυσις* nur Deut 12, 9; 1 Reg 8, 56; dagegen wird *καταπαύειν* mit

Kanaan nur die Vorbedingung für die vollkommene Ausgestaltung des Reiches Gottes und die Verwirklichung des messianischen Heils war, blieb der mit der Eroberung des Landes eintretende Zustand weit hinter den Hoffnungen und Erwartungen zurück, welche die Verheißung des Landesbesitzes erweckt hatte. Dies gibt dem Vf des Hb das Recht, den Ausblick des Psalms auf die Ruhe Gottes auf einen Zustand zu beziehen, der nicht bloß ungestörten Genuß irdischer Lebensgüter, sondern die vollendete Anteilnahme an dem Frieden und der Seligkeit Gottes in sich schließt cf 4, 1—10. So wird die Erinnerung an das über die Wüstengeneration verhängte Strafgericht für die Leser des Briefes zu einer Warnung vor einer Versündigung, die auch für sie den endgültigen Ausschluß von der noch in Aussicht stehenden Ruhe Gottes zur Folge haben müßte.

Die Gedanken, welche der Exeget auf Grund der Ausführungen in 3, 12—4, 11 als die dem Vf des Briefes bei dem Citate 3, 7—11 vorschwebende Anwendung zu erkennen vermag, ergaben sich den Lesern nicht ohne weiteres. Daher schickt sich der Vf nun an (v. 12—14), aus der angeführten Schriftstelle die Mahnung herauszuheben, welche für die Leser in ihrer jetzigen Lage von besonderer Wichtigkeit ist und, weil aus der heiligen Schrift geschöpft und durch die Erfahrung ihrer Urväter erprobt, für sie doppeltes Gewicht besitzt (cf 12, 25). Den Übergang von dem Citat zu seiner eigenen, das *διό* v. 7 fortführenden Rede macht der Vf durch die Anrede *ἀδελφοί* (cf 3, 1)[18]) bemerklich, indem er dadurch zugleich seinem ernsten Mahnwort den Ton verletzender Schärfe benimmt. Da die Gemeinde die Verantwortlichkeit für alle ihre Glieder trägt, sollen alle zusehen[19]), daß nicht bei einem von ihnen — zur Versuchung und zum Schaden für alle (cf 4, 1. 11; 12, 15 f.) — ein dem Unglauben ergebenes und darum böses Herz vorhanden sei. Der nach analogen Verbindungen wie *καρδία ἀνομίας* Ps 58, 3, *ἡ καρδία εὐγενείας αὐτοῦ* Koh 7, 7[20]) zu beurteilende Gen. qualit. *ἀπιστίας* kennzeichnet noch stärker, als es ein Adjektiv vermöchte, den Unglauben als Charakterzug des Herzens. Er ist nicht nur dann und wann zu beobachten, sondern beherrscht die Gesinnung

---

Bezug hierauf häufig gebraucht: Ex 33, 14; Deut 5, 33; 12, 10; 25, 19; Jos 1, 13. 15; 21, 44; 22, 44; 23, 1.

[18]) Die Voranstellung von *ἀδελφοί* vor *βλέπετε* bei 74. 270 beruht wohl auf der irrigen Annahme, mit 3, 12 beginne ein neuer Satz cf S. 75.

[19]) *Βλέπειν* „sich vor etwas hüten“ 12, 25 wie *ἐπισκοπεῖν* 12, 15 mit folgendem Indik., wenn die Gefahr, vor der man sich in acht zu nehmen hat, als naheliegend und dringlich bezeichnet werden soll cf Kl 2, 8; Lc 11, 35; Mc 14, 2.

[20]) Weitere Beispiele dieses hebraisierenden Gen. sind *ῥίζα πικρίας* 12, 15, *χείλη ἀπάτης* Jdth 9, 10 cf Winer-Schmiedel § 30, 8; Blaß § 35, 5; Moulton S. 113, auch die Anm. zu *λόγος δικαιοσύνης* Hb 5, 13.

ganz, gibt ihr die Richtung und das Gepräge. Ein dem Unglauben verfallenes Herz ist aber eine καρδία πονηρά (cf Jer 16, 12; 18, 12; Ba 1, 22; 2, 8 oder κακή Jer 9, 4); denn der Unglaube ist nicht eine entschuldbare Schwachheit, sondern entspringt aus einem bösen, sich wider Gott auflehnenden Willen. Würden die Leser ihm bei sich Raum geben, so würden sie in die Grundsünde der Wüstengeneration geraten (cf v. 7—11; Num 14, 11; Deut 9, 23) und sich eines Verhaltens schuldig machen, welches das Widerspiel der πίστις Jesu (3, 2. 5 f.) wäre. Wie nötig es ist, sich vor einer καρδία πον. ἀπιστ. zu hüten, ergibt sich daraus, daß die ungläubige Gesinnung im Abfall von dem lebendigen Gott sich bekundet (cf zu ἐν AG 3, 26; 4, 30). Damit ist weder von einem Rückfall in gesetzliches Judentum, der ja deutlicher charakterisiert werden müßte, als es durch das ἀποστῆναι ἀπὸ θεοῦ ζῶντος geschähe, noch auch von einem Abfall zum Heidentum die Rede; denn der θεὸς ζῶν steht hier nicht (wie AG 14, 15; Rm 9, 26; 2 Kr 6, 16; 1 Th 1, 9) im Gegensatz zu den toten Götzen. Der Vf warnt vielmehr vor einer aus Kleinmut und Verzagtheit hervorgehenden inneren Lossagung von Gott, welcher die Wirklichkeit, Macht und Zuverlässigkeit Gottes zweifelhaft geworden ist. Ein solcher Abfall würde die Leser von dem Gotte scheiden, der als der Lebendige Schöpfer und Herr aller Dinge ist (Jos 3, 10; Tob 13, 1; Hen 5, 1) und also seine Verheißungen zu erfüllen und die Heilsvollendung herbeizuführen vermag (cf 12, 22; Mt 16, 16; 26, 63; Ps 42, 3; 84, 3), aber auch seine Drohungen verwirklichen und seine richterliche Macht betätigen kann (cf 10, 31; Ap 15, 7)[21]. Statt achtlos und sorglos zu sein, sollen sie vielmehr durch ernsten und freundlichen Zuspruch sich ermahnen. Damit ist nicht gemeint, daß ein jeder dies der eigenen Person gegenüber ausüben soll, denn der Vf setzt ja voraus, daß der einzelne leicht der Verblendung anheim-

[21]) Gestützt auf Hb 9, 14 findet Bleek (II S. 451) auch hier den Gegensatz zwischen dem lebendigen Gott und den toten d. h. äußerlich gesetzlichen Werken. Allein wenn auch ein äußerlicher Kultus etwa dem Geist des lebendigen Gottes 2 Kr 3, 3 gegenübergestellt werden könnte, so ließe sich doch nicht von einem Abfall vom lebendigen Gott zu toten Werken reden. Die durch Roeth S. 240 f., v. Soden I pr Th 1884 S. 465 vertretene Anschauung, der drohende Abfall vom lebendigen Gott sei nur als Abfall zum Heidentum zu verstehen, verkennt den Zusammenhang der Warnung. Überdies würde ein solcher Abfall nicht bloß negativ, sondern auch positiv charakterisiert sein, weil erst mit der Gegenüberstellung des lebendigen Gottes und der nichtigen Götzen die Torheit und Verwerflichkeit des Abfalls ganz ins Licht träte. Auf das Fehlen des Art. bei θεὸς ζῶν ist hier wie 9, 14; 10, 31; 12, 22 schwerlich Gewicht zu legen (gegen Westc.). Es erklärt sich daraus, daß der Ausdruck bereits feste Prägung erlangt hat cf Winer-Schmiedel § 20, 9 d. ἀποστῆναι wird zuweilen mit bloßem Gen. cf 1 Tm 4, 1; Sap 3, 10, häufiger aber wie hier mit ἀπό konstruiert: Deut 32, 15; Jos 22, 18. 23. 29; 2 Chr 30, 7; Neh 9, 26; Jer 17, 5; Ba 3, 8; Ez 20, 8.

falle und die Notwendigkeit einer Selbstaufrüttelung gar nicht erkenne. Das Pronomen ἑαυτούς steht hier wie oft im NT (cf 1 Kr 6, 7; Eph 4, 32; Kl 3, 13. 16; 1 Th 5, 13; 1 Pt 4, 8. 10) und schon in der klassischen Sprache im Sinne des Pron. recipr. ἀλλήλους [22]) und bringt so den Gedanken zum Ausdruck, daß die Leser sich gegenseitig warnen und aufmuntern sollen, indem jeder dem anderen in Liebe zu dienen sucht und ihn auf die Gefahr aufmerksam macht, die dieser selbst nicht wahrnimmt, wie das der Vf ihnen allen gegenüber durch seinen λόγος τῆς παρακλήσεως (13, 22) jetzt eben tut. Diese Liebespflicht liegt ihnen jeden Tag ob [23]), solange das vom Psalm angekündigte „Heute" (cf v. 7) noch proklamiert wird [24]). Die Zeit, während welcher Gottes Stimme ergeht und zur Anteilnahme an der Ruhe Gottes einlädt, ist begrenzt. Es gilt sie zu nützen, solange sie noch Gegenwart ist und noch nicht zur Vergangenheit geworden (cf 2 Kr 6, 2). Durch solchen beständigen Zuspruch werden sie am ehesten verhüten, daß jemand aus ihrer Mitte [25]), dessen Schädigung sie als ihre eigene empfinden müßten, nach Art der Israeliten v. 8 verhärtet werde. Das σκληρυνθῇ darf nicht auf ein Verhängnis bezogen werden, das als Wirkung Gottes gedacht wäre cf Jes 63, 17. Die passive Wendung nötigt hierzu nicht; denn mit dem gleichen Recht, mit dem Ex 7, 22; 8, 19; 9, 35 das σκληρυνθῆναι Pharaos auf eine σκληρύνειν Gottes (Ex 4, 21; 7, 3; 9, 12) zurückgeführt wird, könnte das σκληρυνθῆναι als das Resultat der Selbstverhärtung gegen die Stimme Gottes v. 7 f. angesehen werden. Dennoch ist das Passiv hier nicht ohne Absicht gebraucht, da außer dem Willen des Menschen noch eine andere Macht eingreift, um die Verhärtung herbeizuführen. Gegenüber der Stimme Gottes, die im Evangelium zur Anteilnahme an der Ruhe Gottes einlädt, verhärtet sich der

---

[22]) Cf Winer-Schmiedel § 22, 13.

[23]) Cf Test. Lev. 9, 8, wo es von Isaak heißt: ἦν καθ' ἑκάστην ἡμέραν συνετίζων με.

[24]) Die in dem Art. enthaltene Rückweisung auf das Schriftwort v. 7 (cf Lc 22, 37) wird verwischt, wenn man mit vulg übersetzt: *donec hodie cognominatur*, cf Clem. protr. 9: ἕστ' ἂν ἡ σήμερον ὀνομάζηται und Luther: solange es heute heißet. In noch höherem Maße gälte das von der LA καλεῖτε (AC); doch beruht diese nur auf der in den Hss so häufigen Verwechslung von αι und ε cf Winer-Schmiedel § 5, 18. Der Vf des Hb meint die Zeit, während welcher durch das Evangelium die Gelegenheit zum Vernehmen der Stimme Gottes geboten wird. Wann sie abläuft, wird nicht gesagt; wahrscheinlich ist aber als Endtermin die in Bälde zu erwartende Parusie Christi 10, 25. 37 ins Auge gefaßt. — ἄχρις οὗ meistens von dem Zeitpunkt, „bis" zu welchem etwas sich erstreckt (cf AG 7, 18; Ap 2, 25), steht hier von der Zeitdauer, „während" welcher etwas geschieht cf AG 27, 33; (2 Mkk 14, 10).

[25]) Τίς ἐξ ὑμῶν (𝔓 [13] ℵ ACHMP 17. 37. 47. 73 die meisten Verss. Lucif.) ist stärker beglaubigt und in alter Zeit verbreitetere LA als ἐξ ὑμῶν τις (BDKL Min d syr[s]). Die letztere Variante würde die Leser in einen Gegensatz zur Wüstengeneration v. 8 stellen.

Mensch nur, wenn ihm das von Gott dargebotene Gut als minderwertig erscheint im Vergleich mit anderen Gütern, oder wenn die Anforderungen, die Gottes Stimme an ihn richtet, ihm in keinem Verhältnis zu stehen scheinen zu den Gütern, die sie ihm in Aussicht stellt. Er muß also in einer Täuschung über den wahren Wert der göttlichen Gaben befangen sein, und diese Täuschung sucht die Sünde bei ihm hervorzurufen [26]). Man darf sich durch v. 17 nicht verleiten lassen, die ἁμαρτία v. 13, wie seit Bengel häufig geschehen ist, mit dem Unglauben gleichzusetzen; sonst entsteht eine Tautologie. Das σκληρυνθῆναι ist ja nichts anderes als die Verhärtung des Herzens gegenüber dem göttlichen Wort, deren Ursache, Wesen und Wirkung der Unglaube ist cf AG 19, 9. Es bliebe aber unerklärt, inwiefern von einer ἀπάτη τ. ἁμ. die Rede sein kann; denn die irrige Meinung, man könne die Sühneopfer des AB nicht entbehren (cf Bleek), wäre eine intellektuelle, nicht eine sittliche Verfehlung, und „der verführerische Glanz des alten Kultus" (cf Lünemann) ist doch etwas ganz anderes als Betrug der Sünde. Unter der ἁμαρτία versteht der Vf hier wie 11, 25; 12, 1. 4 die Weltlust, welche im Grunde nur die Kehrseite des Unglaubens bildet. Sie spiegelt dem Menschen vor, ihm etwas Wertvolleres, Sichereres und leichter zu Erreichendes darzubieten, als was Gottes Verheißung verspricht, und verführt ihn, sich von Gott loszusagen und seine Verheißungen fahren zu lassen. Ihrer Verlockung sind jetzt eben die Leser ausgesetzt, indem das Festhalten am Evangelium ihnen Schande und Leiden einbringt, während sie hoffen können, sich durch dessen Preisgabe Ruhe und irdischen Vorteil zu sichern. Geben sie der verführerischen Stimme der Sünde Gehör, so werden sie verhärtet gegen die Stimme Gottes, so daß deren Warnungen und Zusagen wirkungslos an ihrem hart gewordenen Herzen abprallen. — [v. 14.] Statt sich dieser zu verschließen, haben sie dringende Veranlassung, sich die Warnung vor Unglauben v. 12 und Herzensverhärtung v. 13 gesagt sein zu lassen, da ja ihr Anteil an den Heilsgütern des NB von ihrem Beharren im Glauben abhängt. Obwohl rein sprachlich betrachtet μέτοχοι τ. Χρ. ebensogut „Anteilhaber an dem Christus" cf 3, 1 als „Genossen des Christus" cf 1, 9 bedeuten kann, ist doch wegen des Zusammenhangs und der Analogie von 3, 6 die letztere Übersetzung

[26]) In ἀπάτη τῆς ἁμαρτίας ist die Sünde als eine Macht vorgestellt, welche dem Menschen etwas verspricht, das sie ihm in Wahrheit nicht bietet cf Rm 7, 11. Ganz parallel sind die Ausdrücke ἀπάτη (τῆς) ἀδικίας 2 Th 2, 10, ἀπάτη τοῦ πλούτου Mt 13, 22. An sich ließe sich für ἀπάτη hier auch die hellenist. Bedeutung „Lust", „Vergnügen" (Polyb. II 56, 12; weitere Belege bei Otto, Berl. philol. Wochenschr. XX (1900) S. 268f.; Deißmann, N. Jahrb. f. d. klass. Altert. v. Ilberg 1903 Bd. XI S. 165 A. 5) in Betracht ziehen (cf Hb 11, 25), aber Ursache des σκληρυνθῆναι ist eher der „Betrug" als die „Lust" der Sünde.

vorzuziehen [27]). Wie die Leser zu dem Hause Gottes gehören, welches Christus als Sohn überragt, so sind sie seine Genossen, als solche seine Miterben (Rm 8, 17) und berufen, an der Herrlichkeit teilzunehmen, zu welcher er bereits gelangt ist (2, 9f.). Darin ist die Erfüllung aller Verheißungen eingeschlossen, deren Verwirklichung von dem Christus als dem gottgesandten Heilsmittler [28]) erhofft werden darf. Daß diese Verbindung mit Christus nicht von Natur zu Recht besteht, sondern nur durch den Glauben der Leser zustande gekommen ist, versteht sich von selbst und braucht also durch *γεγόναμεν* nicht ausdrücklich namhaft gemacht zu werden. Es geht auch nicht an, das Praeteritum zu pressen, wenn nicht der Widersinn entstehen soll, daß ein der Vergangenheit angehöriges Erlebnis von einem zukünftigen Verhalten abhängig sei. Wie auch sonst zuweilen ist die perfektische Bedeutung von *γέγονα* hinter der präsentischen völlig zurückgetreten, so daß nur noch auf den vorliegenden Tatbestand reflektiert wird, nicht aber darauf, wie derselbe zustande gekommen [29]). Allein die kategorische Aussage, durch welche der Vf für sich und die Leser die Genossenschaft Christi in Anspruch nimmt, ist an die Bedingung geknüpft, daß sie die beharrliche Zuversicht, welche sie am Anfang hatten, bis zum Ende unerschütterlich festhalten. Indem der Vf *ἐάνπερ* cf 6, 3 für *ἐάν* cf 3, 6 eintreten läßt, schärft er die Bedingtheit der vorhergehenden Aussage. Was er sich und den Lesern zuspricht, ist selbstverständlich an die Voraussetzung geknüpft, daß das Ende ihres Christenlebens dessen Anfang entspreche. In der richtigen Annahme, daß sich *ἀρχή* nur auf den Anfang des christlichen Lebens beziehen könne, haben die ältesten Ausleger und Übersetzer des Briefes *ὑπόστασις* in gleichem Sinne wie 1, 3 gemeint verstehen zu können; allein wenn sie dann dem allgemeinen Begriff „Wesen“ oder „Substanz“ dadurch eine spezifisch christliche Bestimmtheit und einen im Zusammenhang brauchbaren Sinn zu geben suchten, daß sie ihn auf den Glauben deuteten, so haben

---

[27]) Cf Chrys. VI S. 84: *τοῦτο γάρ ἐστι „μέτοχοι γεγόναμεν“, τῶν αὐτῶν μετέχομεν ὧν καὶ ὁ Χριστός.*

[28]) Wie bei Paulus (cf 1 Kr 11, 3) und Petrus (cf 1 Pt 4, 13) ist auch im Hb nicht bloß *Χριστός* 3, 6, sondern auch *ὁ Χριστός* ganz als Eigenname gebraucht 6, 1; 9, 14; 11, 26; doch schimmert hier die ursprünglich appellative Bedeutung des Wortes mehr als bei dem bloßen *Χριστός* gelegentlich durch cf 5, 5; 9, 28. Das wäre auch in 3, 14 bei der nur durch späte Zeugen (KL Min) vertretenen Wortstellung *γεγόναμεν (τοῦ) Χριστοῦ* in höherem Grade der Fall.

[29]) Nicht bloß in der attischen Sprache (cf Plato Phaed. 64), sondern auch im hellenistischen Griechisch und spez. im NT hat *γέγονα* zuweilen die rein präsentische Bedeutung „ich bin“ cf 1 Kr 13, 1; 2 Kr 1, 19; Ap 21 6 (nach der durch ℵ BP Min Orig. vertretenen richtigen LA *γέγονα*). Siehe Buresch: *γεγοναν* und anderes Vulgärgriechisch in Rhein. Mus. N. F. 46 1891, S. 206f.

sie die Unhaltbarkeit ihrer Erklärung damit nur notdürftig verhüllt [30]). Auch diejenige Auffassung, nach welcher *ὑποστ.* hier „Feststehen", „Beharrlichkeit" bedeutet [31]), empfiehlt sich nicht, da die Standhaftigkeit wohl als das im Fortgang des Christenlebens zu betätigende Verhalten, nicht aber als dessen Anfangspunkt bezeichnet werden kann. Nur die durch Hb 11, 1; Ruth 1, 12; Ez 19, 5; Ps 39, 8 gesicherte Bedeutung „Erwartung", „Zuversicht" wird dem Zusammenhang gerecht [32]). So steht *ὑποστ.* in leichtem, dem Vf vielleicht kaum bewußtem Wortanklang an *ἀποστῆναι* v. 12 im Gegensatz zu der inneren Lossagung von Gott, wie es andererseits die Parallele zu der *παρρησία* und dem *καύχημα τῆς ἐλπ.* v. 6 bildet. Die Zuversicht, welche davon überzeugt ist, in der Person Jesu den Christus, den Sohn Gottes, und also den Erfüller aller Verheißungen zu besitzen, ist die unerläßliche Bedingung für den Anschluß an Christus und den Anteil an den durch ihn vermittelten Heilsgütern. Sie ist das nicht bloß im Anfang des Christenlebens, so daß sie im Verlaufe zu einer überholten Entwicklungsstufe würde, sondern behält auf die Dauer diese Bedeutung. Daher ist Bedingung für die Genossenschaft Christi, daß die Zuversicht bis zum Ende festgehalten wird, wo es der harrenden Zuversicht nicht mehr bedarf, weil die Verheißung

---

[30]) Chrys. VI S. 80: *τί ἐστιν „ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως"; τὴν πίστιν, δι' ἧς ὑπέστημεν καὶ γεγενήμεθα καὶ οὐσιώθημεν, ὡς ἄν τις εἴποι.* Der Sache nach ebenso Thdr Mops., Thdrt, Oekum., Theophyl., Euthym., die Lateiner: *principium* (d) oder *initium* (vulg) *substantiae.* Auf diesem Verständnis beruht auch die LA *τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ* (A 5. 71. 93. 219. 431 vulg Hier.; s. oben S. 74 A 96). Gemeint ist die Substanz Christi, an welcher die Gläubigen teilhaben. — Annehmbarer wäre die von Erasmus vorgeschlagene Übersetzung *fundamentum*, doch gebraucht der Hb in diesem Sinne *θεμέλιος* (cf 6, 1; 11, 10), aber nicht *ὑπόστασις*, und „ein Fundament festhalten" wäre kein passender Ausdruck.

[31]) So Bretschneider Lex. Nov. Test. und besonders Schlatter, Der Glaube im NT³, S. 615—618 mit zahlreichen philologischen Belegen.

[32]) Von den gewöhnlich für die Bedeutung „Zuversicht" angeführten Beweisstellen (cf z. B. Bleek II S. 463f.) werden die meisten mit Unrecht beigezogen (cf Schlatter a. a. O.). Auch 2 Kr 9, 4; 11, 17 ist die von Schlatter vorgezogene Bedeutung „Wagnis" mindestens ebenso anwendbar. Dennoch ist der oben im Text geforderte, von cop vorausgesetzte Sinn von *ὑποστ.* durch den Sprachgebrauch der LXX gesichert. Ruth 1, 12 und Ez 19, 5 steht es für תִּקְוָה, Ps 39, 8 für תּוֹחֶלֶת parallel mit *ὑπομονή* (cf auch die Wiedergabe von יחל Pi. durch *ὑποστῆναι* Mi 5, 6). Der Gebrauch von *ὑπόστασις* hat sich ganz parallel mit dem von *ὑπομονή* entwickelt. Wie letzteres in der LXX „Hoffnung", „Erwartung" bedeutet und zur Übersetzung von מִקְוָה 1 Chr 29, 15; Esra 10, 2; Jer 14, 8, תִּקְוָה Ps 9, 19; 71, 5, תִּאֲוָה Sir 16, 13 dient, im NT aber mit einem Gen. obj. verbunden wird 2 Th 3, 5 Ap 3, 10, so steht auch *ὑπόστασις* in der LXX meistens absolut, hat aber Ruth 1, 12 und Hb 11, 1 einen Gen. bei sich, welcher den Gegenstand der harrenden Zuversicht angibt. Beachtung verdient noch, daß 67** in Hb 3, 14 geradezu *πίστεως* für *ὑποστάσεως* einsetzt, wenn das nicht eine erklärende Randglosse im Sinne des Chrys. sein soll.

ihre abschließende Erfüllung gefunden hat. Dabei ist es in der Hauptsache gleichgültig, ob das Ende für den einzelnen mit der bei seinem Sterben erfolgenden relativen Vollendung (cf 9, 27; 12, 23) oder — was dem Vf eher vorschweben dürfte — mit der Vollendung des Weltlaufs bei der Parusie Christi (cf 9, 28; 10, 25. 37) eintritt. Im einen wie im anderen Falle müssen Anfang und Ende (cf 7, 3) einander entsprechen. Das ist jedoch nicht so gemeint, als ob der anfänglich nur unvollkommene Glaube zu voller Reife gelangen müsse, fordert doch der Vf zum unerschütterlichen Festhalten des Anfangs auf, und ἡ ἀρχὴ τῆς ὑποστ. ist nicht, wie wenn es ἡ ὑποστ. τῆς ἀρχ. hieße, die anfängliche Zuversicht oder die Zuversicht, mit der man einen Anfang gemacht hat[33]). Vielmehr besteht der Anfang, von dem der Vf redet, in der Zuversicht, so daß τῆς ὑποστ. als Genit. appos. gemeint ist[34]). Was den Anfang des Christenlebens gebildet hat, nämlich die Zuversicht zu Gott in Christus, das müssen der Vf und die Leser trotz aller Anfechtungen, welche die Verzögerung der Parusie und die Anfeindung von außen ihnen bereiten, unerschütterlich festhalten, ohne sich durch die Anstöße zum Wanken bringen zu lassen, wenn sie anders des künftigen Heiles versichert sein wollen.

Nachdem der Vf so v. 12—14 aus dem Citat v. 6—11 die entscheidende Mahnung gewonnen hat, sich vor dem in Herzensverhärtung und Abfall sich bekundenden Unglauben zu hüten und dagegen an dem Glauben festzuhalten, welcher den Anteil an den Heilsgütern Christi sichert, läßt er v. 15—19 eine exegetische Erörterung folgen, welche die eben ausgesprochene Ermahnung als den wesentlichen Inhalt des Psalmwortes herausstellt und zugleich die Grundlage für eine neue Wendung des Gedankens 4, 1 ff. darbietet. Daß es der Vf auch hierbei nicht auf eine theoretische Erörterung, sondern auf einen praktischen Zweck abgesehen hat, zeigt sich in den immer neu einsetzenden Fragen, deren Beantwortung wenigstens in den beiden ersten Fällen wieder durch eine selbstverständlich zu bejahende Frage erfolgt und damit den Lesern Zustimmung abnötigt. So muß es ihnen zum Bewußtsein kommen, daß die verhängnisvolle Schuld der gesamten Wüstengeneration nichts anderes als der Unglaube war. Ob der neue Abschnitt schon mit v. 15 beginnt, ist streitig; allein die Verknüpfung dieses Verses mit dem Vorhergehenden oder mit 4, 1 ff. hätte eine un-

---

[33]) In diesem Sinne steht ἡ πρώτη πίστις 1 Tm 5, 12, ἡ ἀγάπη ἡ πρώτη Ap 2, 4, τὰ πρῶτα ἔργα Ap 2, 5. Ebenso weist der Vf des Hb 6, 10; 10, 32 auf einen früheren guten Stand der Gemeinde zurück, hinter dem sie in ihrer jetzigen späteren Entwicklung (5, 12) nicht zurückbleiben soll.

[34]) Cf καρπὸς δικαιοσύνης Hb 12, 11, ὑπακοὴ πίστεως Rm 1, 5, ἡ ἀνταπόδοσις τῆς κληρονομίας Kl 3, 24; Winer-Schmiedel § 30, 9.

natürliche Verrenkung des Satzgefüges zur Folge[35]). Umgekehrt empfiehlt es sich, v. 15 als virtuellen Vordersatz zu v. 16 als Nachsatz zu fassen, sowohl im Blick auf die dadurch erzielte Geschlossenheit des Gedankens als auf die sonstige Ausdrucksweise des Briefes cf 8, 13; (2, 8): [3, 15f.] Wenn gesagt wird: „Heute, wenn ihr seine Stimme höret, verhärtet eure Herzen nicht wie bei der Erbitterung!", [so frage ich,] welche waren es denn, die nach dem Hören eine Erbitterung machten? Waren es nicht alle, welche durch Moses aus Ägypten gegangen waren? Die Wiederholung der Anfangsworte des Citats v. 7f. bietet dem Vf den Anknüpfungspunkt für seine sich daran anschließende Erörterung. Der Sinn von v. 16 gestaltet sich verschieden, je nachdem man mit den ältesten Exegeten *τίνες* als Fragewort oder mit den späteren *τινές* als Pron. indef. accentuiert[36]). Ist unter dem *παραπικρασμός* oben S. 78 mit Recht die Begebenheit von Raphidim Ex 17, 1—7 verstanden worden, so paßt die Aussage, etliche (*τινές*) hätten eine Erbitterung gemacht, schon gar nicht zu der Darstellung des AT, weshalb auch meistens, ohne daß der Wortlaut von v. 16 hierzu berechtigte, auf das Murren des Volkes Num 14 zurückgegriffen wird. Allein auch wenn der Vf diesen

---

[35]) Wie immer man v. 15 mit dem Vorhergehenden verbinden mag, ergibt sich damit jeweilen ein sachlich und stilistisch nachschleppender Bestandteil des Zusammenhangs. Bei der Verknüpfung mit v. 14 würde in dem Schriftwort Ps 95, 7f. das Motiv zum Festhalten an der Zuversicht, bei der Verknüpfung mit v. 13 das Motiv zu der vor Verhärtung bewahrenden Selbstermahnung nachgebracht werden. Die letztere Fassung wäre sachlich vorzuziehen, aber grammatisch mißlicher, da die zur Parenthese gestempelte Aussage v. 14 die zusammengehörigen Satzteile v. 13 und 15 in der störendsten Weise auseinanderrisse. Ebenso unzulässig ist die von Chrys. u. a. vorgenommene Verbindung von v. 15 mit 4, 1 bzw. die Wiederaufnahme von 3, 15 in 4, 1, bei welcher 3, 16—19 als Parenthese behandelt wird. Für ein solches Abbrechen der Konstruktion liefert der Brief nirgends eine Parallele, und der Abschnitt 3, 16—19 verlöre seine doch in die Augen fallende Bedeutung im Zusammenhang. Nicht annehmbarer ist der Vorschlag, v. 15 das durch *ἐν τῷ λεγ.* angekündigte Citat nur bis *ἀκούσητε* reichen zu lassen und die Mahnung *μὴ σκληρ. κτλ.* als vom Vf direkt an die Leser gerichtet anzusehen, denn wie hätten diese merken können, daß ein Teil des ihnen eben 3, 7f. vorgelegten Schriftwortes jetzt nicht mehr als Citat gemeint sei? Überdies führt der Vf 4, 7 das Citat fast genau in demselben Umfang wie 3, 15 als Wort Davids ein.

[36]) Deutlich als Fragewort fassen *τινες*: Chrys., Thdr Mops., Thdrt, Ephr., syr[1], dagegen als unbestimmtes Pron.: Oekum., Theophyl., Euthym., die Codd. L M P Min und die Verss. d vulg cop syr[3] arm. Den Anlaß 16[a] als Aussage zu betrachten, wird man teils in dem *ἀλλά* 16[b] gefunden haben, das den *τινές* die *πάντες* gegenüberzustellen schien, teils in der unrichtigen Beziehung von v. 16 auf Num 14, wo den gläubigen Kundschaftern Kaleb und Josua eine Verschonung von dem das Volk treffenden Strafgerichte zugesichert wird.

späteren verhängnisvollen Erweis der Widerspenstigkeit Israels mit dem früheren Ex 17 zusammenfaßte, hätte er doch keine Veranlassung, das, was von dem ganzen Volk mit Ausnahme von Kaleb und Josua galt, in einer Weise zu schildern, daß man annehmen müßte, es sei nur eine Minderzahl (*τινές*) dabei beteiligt gewesen. Der Zweck seiner Darlegung, welche darauf abzielt, den Lesern insgesamt die Gefährlichkeit ihrer Lage zum Bewußtsein zu bringen (cf v. 12—14), erheischte vielmehr, die Versündigung der Wüstengeneration in ihrem ganzen Umfang zu zeichnen[37]). Jede Einschränkung der Aussage würde also einer Abschwächung gleichkommen. Ein guter Sinn ergibt sich dagegen, wenn 16[a] als Frage gelesen wird, was sich ohnehin wegen der Analogie mit v. 17 und 18 empfiehlt. Die Leser werden so dazu veranlaßt, sich Rechenschaft darüber zu geben, ob diejenigen, welche eine Erbitterung machten, etwa nur vereinzelte Ausnahmen unter ihren Zeitgenossen bildeten oder eine ganze Generation ausmachten[38]). Wenn dabei ausdrücklich betont wird, daß die Widerspenstigen die Stimme Gottes (v. 7) gehört und also die Verheißung der Ruhe Gottes (v. 11; 4, 2. 6) empfangen hatten, so wird die Verschuldung, die sie durch ihre ablehnende Haltung auf sich luden, hell ins Licht gestellt[39]). Die überraschende Tatsache, auf welche die Leser durch die Frage v. 16[a] gespannt gemacht worden sind, wird nun v. 16[b] wiederum in Form einer den Lesern zur Beantwortung überlassenen Frage mitgeteilt. Der Kontrast zu dem, was man erwarten könnte, wird durch ein vorausgeschicktes, im Deutschen gar nicht wiederzugebendes *ἀλλά* zum Ausdruck gebracht[40]). Möchte man denken, es hätten sich dem Verheißungs-

---

[37]) In 1 Kr 10, 1—11 ist die Sachlage eine andere. Dort wird zunächst v. 1—4 von den Heilserfahrungen gesprochen, welche alle Israeliten ohne Ausnahme gemacht hatten; dann wird v. 5 festgestellt, daß Gott an der Mehrzahl des Volkes keinen Gefallen fand, und zum Belege dafür wird schließlich v. 7—10 gezeigt, wie *τινές* d. h. einzelne Gruppen, die zusammen jene *πλείονες* v. 5 ausmachen, durch besondere Versündigungen sich besondere Strafgerichte zuzogen. Die *τινές* bilden aber hier stets einen beträchtlichen Teil des Volkes und zählen nach Hunderten oder Tausenden. Eher könnte Rm 3, 3; (11, 17) zur Vergleichung beigezogen werden, wo die *τινές*, welche dem Unglauben verfallen sind, die überragende Mehrheit des Volkes bilden; allein dort ist dem Apostel gerade daran gelegen, anzudeuten, daß die Zahl der Ungläubigen sich keineswegs mit der Gesamtheit des Volkes deckt cf Rm 11, 1—10.

[38]) Das in die Frage eingeschobene *γάρ* vermittelt den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und schärft zugleich die Frage cf Mt 9, 5; 23, 17; 27, 23; AG 19, 35 (Blaß § 78, 6).

[39]) Wollte man zu *παρεπίκραναν* ein Objekt ergänzen, so könnte es nur Gott sein cf Deut 32, 16; Ps 5, 11; 78, 17. 40. 56; Jer 39 (32), 29. 32; 51 (44), 3. 8; Ez 2. 3; 20, 21; einfacher ist es jedoch, das Verb. absolut zu fassen cf 3 Esra 6, 14; Ps 66, 7; 78, 8; 106, 7; Ez 2, 5. 6. 7.

[40]) Zu *ἀλλά* ist am ehesten zu vergleichen Lc 17, 8. Blaß § 77, 13

worte Gottes gegenüber nur wenige ablehnend gezeigt, so ergibt sich vielmehr, daß alle ohne Ausnahme widerspenstig waren und dies, trotzdem sie unter Mosis Führung die durch außerordentliche Machttaten Gottes bewirkte, die nationale Selbständigkeit des Volkes begründende Erlösung aus Ägypten erlebt hatten [41]). Wie groß ist also auch für die Leser insgesamt die Gefahr, trotz ihrer Erfahrung der Erlösung durch Christus und der Aussicht auf die auch ihnen noch bevorstehende Ruhe Gottes sich zur Widerspenstigkeit gegen den Herrn verleiten zu lassen.

Wodurch das geschähe, macht ihnen das Folgende deutlich: [3, 17—19] Über welche aber empfand er Ekel 40 Jahre lang? Nicht über die, welche gesündigt hatten, deren Gebeine in der Wüste hinfielen? Welchen aber schwur er, sie würden nicht zu seiner Ruhe eingehen, wenn nicht denen, die ungehorsam gewesen waren? Und wir sehen, daß sie nicht haben eingehen können Unglaubens halber. Was die von Gott verhängte Strafe der Wüstengeneration war, liegt vor aller Augen, dagegen sind die Leser geneigt, zu übersehen, worin deren Ursache bestand. Daher legt der Vf hierauf den größten Nachdruck. Es war nicht Willkür von seiten Gottes, sondern die Sünde des Volkes, was die Aufreibung des ganzen Geschlechts zur Folge hatte. Natürlich denkt der Vf schon hier an den Ungehorsam v. 18 [42]), aber er charakterisiert die Vergehung zunächst absichtlich durch einen allgemeinen Ausdruck, um festzustellen, daß nichts anderes als Schuld von seiten des Volkes dessen Untergang herbeiführte. Der beigefügte Relativsatz rechtfertigt die auf die Frage 17ª gegebene Antwort. Die, welche in Erfüllung des göttlichen Drohwortes Num 14, 29. 32 f. während der Wüstenwanderung allmählich dahinstarben [43]) und also den während der 40 Jahre beständig auf

---

vermutet, das ἀλλά verdanke seine Existenz im Hb nur dem falschen Verständnis des τινες 16ª als Pron. indef. und streicht es demgemäß mit Berufung auf syr¹ (ebenso in seiner Textausgabe). Allein das Zeugnis einer einzigen Übersetzung bedeutet in diesem Falle nichts. Bei ihrer anderen Auffassung von 16ª gelangen syr³ 920 durch die Streichung von οὐ zu demselben Sinn. Zur Sache cf auch Winer § 53, 7.

[41]) Die Verbindung von ἐξέρχεσθαι mit dem διά der Vermittlung im Sinn von ἐξάγεσθαι διά ist ungewöhnlich, hat aber eine gewisse Analogie an πιστεῦσαι διά 1 Kr 3, 5; Polyb. VIII 19, 8.

[42]) Die sachlich richtige Variante ἀπειθήσασιν A 47 beruht auf Eintragung aus v. 18; ebenso ersetzen 47 Cyr. ἀπιστίαν v. 19 durch ἀπείθειαν; umgekehrt 4, 6 ℵ Cyr. vulg ἀπείθειαν durch ἀπιστίαν, 4, 11 472 syr³.

[43]) Der sicherlich unbeabsichtigte Anschluß an den Wortlaut der LXX Num 14, 29. 32, welche פגרים durch κῶλα (nach Euthym. = μέλη und ὀστᾶ) wiedergibt, zeigt besonders anschaulich, wie sehr der Vf in der griech. Übersetzung des AT lebt. Die Bezugnahme auf LXX spricht auch für den ohnehin durch fast alle Unc. bezeugten Sing. ἔπεσεν gegen ἔπεσαν (D Cyr.) oder ἔπεσον (Min). Zu πίπτειν cf Lc 21, 24; 1 Kr 10, 8.

ihnen lastenden Unwillen Gottes zu fühlen bekamen[44]), waren ja keine anderen als jene, die in immer neuen Akten des Widerstrebens ihre sündige Gesinnung kundgaben. Wie die letzte Frage hervorhebt, ist denn auch der Schwur, welcher den definitiven Ausschluß von der Ruhe Gottes verfügte[45]), über die ergangen, welche dem göttlichen Gnadenwillen ungehorsam waren cf 1 Pt 4, 17; AG 19, 9. Indem die vulg. *incredulis* übersetzt, verwischt sie den Unterschied zwischen *ἀπιστεῖν* und *ἀπειθεῖν*, den vet. lat. bei der Übertragung *contumacibus* mit Recht festhält. Der Ungehorsam, der sich Gott widersetzt (4, 6. 11), hat seinen letzten Grund im Unglauben, welcher der Güte und Macht Gottes mißtraut cf 3, 12[46]). So kann der Vf das Ergebnis seiner den Tatbestand der Geschichte heraushebenden Darlegnng dahin zusammenfassen, daß nicht bloß die Androhung v. 18, sondern auch die Verwirklichung der göttlichen Strafe an der Wüstengeneration Unglaubens halber[47]) erfolgte cf 4, 2f. Damit ist die Warnung v. 12 aufs nachdrücklichste begründet.

Mit 4, 1 beginnt eine neue Wendung des Gedankens. Die Tendenz der Ausführung ist zwar im allgemeinen noch dieselbe. Auch der neue Abschnitt 4, 1—13 will davor warnen, die noch vorhandene Gelegenheit zur Anteilnahme an Gottes Ruhe nicht zu versäumen. Die Motivierung ist indes eine andere. Stand bisher das abschreckende Geschick der Wüstengeneration im Vordergrund, so wird jetzt die Mahnung vornehmlich auf den Hinweis gestützt, daß von neuem die Möglichkeit gegeben sei, des Verheißungsgutes teilhaftig zu werden. Dieser Gedanke, der sich v. 1 u. 2 bereits ankündigt, wird v. 3 – 10 eingehend dargelegt, so daß die abschließende Mahnung v. 11—13 wohlbegründet erscheint. Zunächst wird aus der exegetischen Erörterung 3, 15—19 eine Folgerung abgeleitet, die sich den Lesern für ihr eigenes Verhalten ohne weiteres aus dem beobachteten Tatbestand ergeben muß: [4, 1f.] So lasset uns nun besorgt sein, daß nicht, obwohl eine Verheißung zu seiner Ruhe einzugehen vorliegt, jemand von euch zurückgeblieben befunden

---

[44]) Über die von v. 9f. abweichende Verbindung von *τεσσεράκοντα ἔτη* mit *προσώχθισεν* cf oben S. 79 A 8.

[45]) Zu *εἰσελεύσεσθαι* ist *αὐτούς* als Subj. zu ergänzen cf AG 2, 30; Tob 9, 3; im übrigen cf zur Konstruktion von *ὀμνύναι* Blaß § 61, 3; 70, 3.

[46]) Daher stehen *ἀπειθεῖν* und *πιστεύειν* einander öfter als Gegensätze gegenüber Deut 9, 23f.; Jo 3, 36; AG 14, 1f.; 28, 24, ohne daß darum für *ἀπειθεῖν* die durch die Papyri (cf Expos. 1908 II S. 89f.) bestätigte Bedeutung „ungehorsam sein" zweifelhaft würde.

[47]) Die Beifügung des Art. vor *ἀπιστίαν* in einigen Min verdeckt, daß die Sünde der Wüstengeneration nach ihrer Eigenart charakterisiert werden soll.

werde; denn frohe Botschaft haben wir empfangen gleich wie jene, aber das gehörte Wort half jenen nicht, da es sich nicht durch den Glauben mit den Hörern verband. Haben die Zeitgenossen Mosis trotz der Erlösung aus Ägypten und dem Empfang des göttlichen Verheißungswortes 3, 16 durch ihren Unglauben den Anteil an der Ruhe Gottes verscherzt, so haben der Vf und die Leser allen Grund zu der Besorgnis, es möchte auch in ihrem Kreise sich ähnliches ereignen. Es handelt sich dabei wie 3, 12f.; 4, 11; 12, 15f. um die Furcht, es möchten einzelne Elemente unter den Lesern sich der ihnen drohenden Gefahr nicht bewußt sein. In dieser seelsorgerlichen Furcht kann sich der Vf mit den Lesern zusammenschließen, wenn er auch für seine Person nicht in Angst zu sein braucht. Je nachdem man *δοκῇ*[48]) durch „meinen" (10, 29) oder durch „scheinen" (12, 11) übersetzt und demgemäß *ὑστερεῖν* durch „zu kurz kommen" oder durch „zurückbleiben" wiedergibt, ist der Gegenstand der Furcht ein etwas verschiedener. Im einen Fall ist es die Besorgnis, es möchte jemand von den Lesern unter dem Druck der Leiden sich dem Irrwahn hingeben, die Erfüllung der göttlichen Verheißungen sei nicht mehr zu erwarten und der Anschluß an Christus habe statt zum Empfang herrlicher Segnungen nur zu Enttäuschungen geführt[49]). Im anderen Fall fürchtet der Vf, es möchte jemand aus dem Leserkreis gleich den Israeliten, die das verheißene Land nicht erreichten, zurückgeblieben erscheinen und also des Heils verlustig gehen[50]). Die griechischen Exegeten, die sich über diese Frage aussprechen, Oekum. und Theophyl., sowie die lateinischen Übersetzer entscheiden sich für die zweite Möglichkeit[51]), und die Analogie von 2, 1; 4, 11 spricht zugunsten

---

[48]) Die LA *δοκεῖ* (KLMP Min) statt *δοκῇ* ist nur orthographische Variante cf Winer-Schmiedel § 5, 17.

[49]) Cf B. Weiß und bes. Zahn PRE³ VII S. 496 Z. 52—58. *ὑστερεῖν* bedeutet in diesem Fall ein Zurückbleiben hinter dem erhofften Zustand der Herrlichkeit oder hinter dem früheren Zustand der Unangefochtenheit im Judentum cf 1 Kr 8, 8.

[50]) Cf zu *ὑστερεῖν* Hb 12, 15; Hi 36, 17; Sir 7, 34, auch Bleek II S. 495f.; besonders analog ist Philo Fragm. Mang. II, 656: Wie die, welche nicht vermögen festen Fußes einherzugehen, straucheln und ermüdet weit von dem Ziel des Weges zurückbleiben (*μακρὰν τοῦ κατὰ τὴν ὁδὸν τέλους ὑστερίζουσι*), so wird auch die Seele gehindert, den zur Frömmigkeit führenden Weg zu vollenden, wenn sie auf die unwegsamen Strecken der Gottlosigkeit stößt. Das sind nämlich Hindernisse und Ursachen des Strauchelns, derentwegen die Vernunft schwankend auf dem naturgemäßen Wege zurückbleibt (*ὑστερίζει τῆς κατὰ φύσιν ὁδοῦ*). Der Weg aber ist der, welcher beim Vater aller Dinge sein Ende erreicht.

[51]) Die betreffenden Stellen des Oekum. und Theophyl. sind abgedruckt bei Bleek II S. 497. Von den lat. Verss. hat d: *neglexisse(t) quis videatur;* vulg: *existimetur aliquis ex vobis deesse.* Euthym. umschreibt *ὑστερ.* durch

ihrer Auffassung, nur darf man *δοκῇ* nicht mit den genannten Griechen als eine Wendung der Höflichkeit betrachten. Wie im gerichtlichen Sprachgebrauch *δοκεῖν* „erfunden werden" bedeutet [52]), so weist es auch hier auf den Befund hin, der sich am Tage des Gerichts ergeben könnte cf Prov 17, 28; 27, 14. Während die Leser nicht merken, was es auf sich hat, wenn sie Verzagtheit und Unglauben bei sich aufkommen lassen, erinnert sie der Vf daran, daß dies ein Zurückgebliebensein hinter dem ins Auge gefaßten Ziel und also die Nichterlangung des in Aussicht stehenden Heiles bedeuten müßte. Die Verantwortung dafür hätten sie allein zu tragen; denn obwohl die Wüstengeneration sich des göttlichen Gnadenanerbietens unwürdig gezeigt hat, ist noch immer Verheißung übrig, zur Ruhe Gottes (3, 11. 18) zu gelangen [53]). Inwiefern diese Möglichkeit besteht, ist im Bisherigen noch nicht dargelegt worden. Gerade hier liegt das neue Moment, das nunmehr zur Entfaltung kommen soll. Gleichwohl kann v. 2 noch nicht die Begründung hierfür bringen, denn in v. 2ª wird der in *καταλειπ. ἐπαγγ.* enthaltene Gedanke nicht begründet, sondern nur wiederholt. Auch würde 2ᵇ dann aus dem Zusammenhang herausfallen. Der Vf will die Besorgnis rechtfertigen, der er in v. 1 Ausdruck gegeben hat. Er tut das, indem er zeigt, wie der tatsächliche Besitz der Verheißung den von ihr zu erhoffenden Gewinn noch nicht verbürgt. Wie die Voranstellung von *ἐσμέν* erkennen läßt, liegt der Nachdruck auf dem Umstand, daß dem Vf und den Lesern wirklich eine gute Botschaft zugekommen ist, in deren Besitz sie nun sind [54]). Hierin befinden sie sich ganz in derselben Lage, wie die Israeliten zur Zeit des Auszugs [55]). Wie diese durch Moses

---

ἀπολελεῖφθαι, ἐκπεπτωκέναι. Eigentümlich Ephr.: *inveniatur aliquis in nobis penuria laborans.*

[52]) Cf Plato Polit. 299C; Phaed. 113 D.

[53]) Der Sinn von *καταλείπειν* „übrig lassen" Ex 12, 10; 16, 19. 20, Passiv „übrig bleiben" wird durch den Wechsel mit *ἀπολείπεσθαι* 4, 6. 9 näher bestimmt. Wenn von der Verheißung gesagt wird, sie bleibe übrig, so kann das nur besagen, sie sei noch vorhanden, stehe noch aus und warte noch ihrer Erfüllung. Die Verbindung von *καταλειπ. ἐπαγγ.* mit *ὑστερ.* ist schon wegen der Wortstellung und dem Fehlen des Art. (derselbe steht nur bei D 302 nach Parallelen 6, 15. 17; 11, 9) unzulässig. Die Fassung der Worte als Gen. absol. findet sich bereits bei den lat. Verss. cop syr^{1} Oekum.; die anderen griech. Exegeten lassen ihre Auffassung der Konstruktion nicht erkennen.

[54]) *Καί* in *καὶ γάρ* betont nicht die Wirklichkeit des Erlebnisses, sondern gehört mit *γάρ* zusammen = *etenim* (vulg) wie stets im Hb cf 5, 12; 10, 34; 12, 29; 13, 22.

[55]) *Καθάπερ* hat häufig ein *καί* neben sich, das pleonastisch die völlige Gleichartigkeit des zweiten Vergleichungsgliedes betont cf 2 Kr 1, 14; 1 Th 3, 6. 12; 4, 5 (cf Winer § 53, 5). *ἐκεῖνοι* (044 Min) statt *κἀκεῖνοι* ist Angleichung an v. 2ᵇ.

im Auftrage Gottes die Botschaft von der bevorstehenden Einführung in das Land Kanaan empfangen hatten (Ex 3, 16 ff.; 4, 29 f.) und damit die Einladung zur Anteilnahme an der Ruhe Gottes (3, 11), so haben auch sie durch das Wort der christlichen Verkündigung die frohe Botschaft von der ihnen in Aussicht stehenden Ruhe Gottes empfangen [56]). Während sonst im NT (cf AG 13, 32; Eph 3, 6) ἐπαγγελία und εὐαγγέλιον sich in der Weise unterscheiden, daß ersteres die Botschaft von dem zu verwirklichenden, letzteres von dem verwirklichten Heil bezeichnet, sind hier beide Ausdrücke im gleichen Sinn gebraucht. Nicht erst die Zeitgenossen Christi und der Apostel, sondern schon diejenigen Mosis haben das Evangelium empfangen (cf v. 2 u. 6), insofern beiden Gruppen der Eingang zur Ruhe Gottes als ein in absehbarer Zukunft zu erlangendes Heilsgut angeboten worden ist. Die Wahl des Ausdrucks erklärt sich aus der auch anderwärts zu erkennenden Absicht des Vf, die Güter und Einrichtungen des AB zu denen des NB möglichst in Parallele zu stellen und überhaupt die Einheit beider Gottesordnungen hervorzukehren. Der göttlichen Darbietung sollte nun aber die menschliche Aneignung entsprechen. Am Hören des Wortes hat es freilich bei den Israeliten so wenig gefehlt als bei den Lesern. Hieran erinnert der Ausdruck ὁ λόγος τῆς ἀκοῆς, der den in dem Part. ἀκούσαντες 3, 16 (cf 4, 2 b) enthaltenen Gedanken wieder aufnimmt und das Wort als eine ihnen zu Ohren gekommene und also nicht unbekannt gebliebene Kunde (cf Sir 41, 23; 1 Th 2, 13) kennzeichnet [57]). Allein das gehörte Wort brachte den Israeliten doch keinen Nutzen, weil eine Glaubensverbindung zwischen den Hörern und dem Wort nicht zustande kam [58]). Dies ist unter allen Umständen der wesentliche Sinn der Participialbestimmung von 2 b, wie immer der Text ursprünglich gelautet haben mag. Von den verschiedenen Lesarten [59]) verdienen 3 ernsthafte Erwägung. Erstens, die am

---

[56]) *Εὐαγγελίζειν* Activ im NT nur Ap 10, 7; 14, 6, häufiger bei LXX wird im Passiv teils mit sachlichem (Lc 16, 16; Gl 1, 11; 1 Pt 1, 25), teils wie hier und v. 6 mit persönlichem Subjekt (Mt 11, 5) konstruiert.

[57]) Ἀκοή bedeutet aktivisch Gehörsinn 1 Kr 12, 17; Hb 5, 11, das Hören 1 Sam 15, 22; Gl 3, 2. 5; passivisch das Gehörte, die Kunde 1 Sam 2, 26; 2 Sam 13, 30; Ps 112, 7; Ob 1; Jes 52, 7; Mt 4, 24; 14, 1; Rm 10, 16 f. In der Verbindung *ὁ λόγος τῆς ἀκοῆς* kann nur die zweite Bedeutung in Frage kommen; aber der Ausdruck macht viel anschaulicher, als wenn es z. B. *ὁ λόγος τοῦ εὐαγγελίου* hieße, daß das verkündigte Wort von den Empfängern der Botschaft wirklich gehört worden ist. Das will auch die Wiedergabe durch *verbum auditus* (d Lucif.), *sermo auditus* (vulg), *sermo, quem audiverunt* (syr[1]) zur Geltung bringen.

[58]) Die subjektive Negation *μὴ συγκεκερ.* bedarf keiner anderen Erklärung als der, daß im Hb wie überhaupt in der hellenist. Sprache beim Partic. vorherrschend *μή* steht cf Blaß § 75, 5.

[59]) Abgesehen von den nur auf der Differenz der Perfektbildung und

stärksten bezeugte lautet: *μὴ συγκεκερασμένους τῇ πίστει τοῖς ἀκούσασιν.* Nach ihr wird die Nutzlosigkeit des Wortes darauf zurückgeführt, daß die Israeliten sich nicht durch den Glauben mit den Hörern des Wortes zusammenschlossen. Dabei können als die *ἀκούσαντες* weder Kaleb noch Josua und die mit ihnen Verbundenen (Chrys., Phot., Oekum., Euthym.), noch überhaupt die gläubigen Hörer (Theophyl.) gemeint sein; denn Kaleb und Josua werden in dem vorliegenden Zusammenhang nirgends (auch nicht 3, 16) der Masse des Volkes gegenübergestellt, und die einfache Gleichsetzung von Hörenden und Glaubenden ist ganz unmöglich in einem Zusammenhang, der aufs nachdrücklichste das Ungenügende eines bloßen Hörens ohne hinzutretenden Glauben darlegt. Es können also unter den *ἀκούσαντες* nur Boten Gottes wie Moses

---

der Orthographie beruhenden Varianten (*συνκεκερασμεν., συγκεκραμεν., συγκεκραμμεν.*, cf dazu Blaß § 24; Helbing S. 100) sind folgende Lesarten zu unterscheiden: 1) *συνκεκερασμένους . . τοῖς ἀκούσασι* $\mathfrak{P}^{13}$ ℵ A B C K L M P 17 Min cop Chrys. Cyr^{nest} u. a., demnach die alexandr. (hesych.) und byzant. Textgestalt. — 2) *συνκεκερασμένους . . τῶν ἀκουσάντων* D 31? syr^{s}^{mg} Aug zu Ps 78 (77), 10: *non profuit sermo auditus illis non contemperatis fidei eorum qui obaudierunt* (cf auch zu Ps 78, 18). Wahrscheinlich gehört hierher auch die ursprüngliche Textgestalt der altlat. Vers., welche bei Lucif. besser erhalten ist als bei d. Lucifers Text lautet: *non profuit illis verbum auditus, non temperatus fidei auditorum.* Da *temperatus* nicht zu *verbum* paßt, so dürfte *temperatis* als ursprgl. Textform anzusehen sein. Die LA 2 ist augenscheinlich abendländischer Herkunft. Gegenüber 1 ist sie zweifellos sekundär, denn die Umwandlung von *ἀκουσάντων* in *ἀκούσασι* wäre ganz unerklärlich, dagegen läßt sich die Ersetzung des Dat. durch den Genit. als stilistische Besserung leicht verstehen. Die LA 2 kann demnach nicht den Anspruch erheben, für ursprünglich zu gelten. — 3) *συνκεκραμένους . . τοὺς ἀκούσαντας*, nach Tischendorf die LA einer Hs. des Chrys. Den gleichen Text scheint aeth vorauszusetzen: *quoniam non fuerunt commixti cum fide ii qui audiverunt*, vielleicht auch syr^{s}: *cum non admixti essent fidei qui audierant.* Die LA ist ein Versuch, die Diskrepanz zwischen *ἐκείνους* und *ἀκούσασι* zu beseitigen, und ergibt den Sinn: das Wort half jenen nicht, da sie sich nicht mit dem Glauben vermischten, sie, die es doch gehört hatten. — 4) *συγκεκερασμένους . . τοῖς ἀκουσθεῖσι* 71 Thdr Mops.: *οὐ γὰρ ἦσαν κατὰ τὴν πίστιν τοῖς ἐπαγγελθεῖσι συνημμένοι· δθεν οὕτως ἀναγνωστέον· μὴ συγκεκερασμένους τῇ πίστει τοῖς ἀκουσθεῖσιν, ἵνα εἴπῃ ταῖς πρὸς αὐτοὺς γεγενημέναις ἐπαγγελίαις τοῦ θεοῦ διὰ Μωσέως.* cf Thdrt: *τί γὰρ ὄνησεν ἡ τοῦ θεοῦ ἐπαγγελία τοὺς ταύτην δεξαμένους, μὴ πιστῶς δεξαμένους, καὶ τῇ τοῦ θεοῦ δυνάμει τεθαῤῥηκότας, καὶ οἷον τοῖς θεοῦ λόγοις ἀναχραθέντας*; (der vorausgeschickte Bibeltext reproduziert allerdings die LA 1) vulg^{codd}: *sed non profuit illis sermo auditus, non admixtis fidei ex his, quae audierunt.* — 5) *συνκεκερασμένος . . τοῖς ἀκούσασι* ℵ 114 syr^{1} ar^{e} Cyr^{glaph}. Hierher gehört wohl auch Ephr.: *sed non profuit illis sermo legis auditus; quia non erat admistus fidei auditorum* (über d und Lucif. cf oben unter 2). Für die Ursprünglichkeit der LA 5 spricht, daß sie durch Zeugen ganz verschiedener Kirchenprovinzen vertreten ist, und daß die Angleichung von *συνκεκερασμένος* an das vorhergehende *ἐκείνους* wahrscheinlicher ist als eine Assimilation von *συνκεκερασμένους* an das viel weiter entfernte *λόγος*.

verstanden sein, welche selbst Empfänger des göttlichen Wortes waren und es dem Volke übermitteln sollten cf 3, 5. Es bleibt indes hier (im Unterschied von 2, 3) auffallend, daß die Boten Gottes als Hörer und nicht vielmehr als Sprecher des göttlichen Wortes eingeführt werden, und ebenso befremdlich ist es, daß von der Beziehung der Israeliten nur zu den Trägern des göttlichen Wortes, nicht zu dem Worte selbst gesprochen wird. Diese Schwierigkeiten fallen ganz weg bei der zweiten LA: *μὴ συγκεκερασμένους τῇ πίστει τοῖς ἀκουσθεῖσιν*. Der Fehler der Israeliten lag hiernach darin, daß sie sich mit dem von ihnen vernommenen göttlichen Worte nicht zusammenschlossen. Sie hörten es wohl, aber es kam bei ihnen nicht zu jener inneren Verbindung mit dem Worte, welche der Glaube bewirkt. So angemessen diese in ihrem Wortlaut durch 2, 1 gedeckte Textgestalt erscheint, ist sie doch zu spärlich bezeugt und erklärt namentlich nicht die Entstehung der übrigen Varianten. Will man dem letzteren Übelstand nicht dadurch abhelfen, daß man das überlieferte *ἀκουσθεῖσιν* durch die Konjektur *ἀκούσμασιν* ersetzt[60]), was doch nur als letztes Auskunftsmittel in Betracht kommen kann, so empfiehlt sich am meisten die immerhin ansehnlich beglaubigte dritte LA: *μὴ συγκεκερασμένος τῇ πίστει τοῖς ἀκούσασιν*. Auch ihr stehen freilich Bedenken entgegen. Man kann es auffallend finden, daß nicht von den Israeliten, sondern von dem göttlichen Worte das Fehlen eines *συγκεράννυσθαι* ausgesagt wird, und neben *ἐκείνους* behält das auf dieselben Personen sich beziehende *ἀκούσασιν* immer etwas Befremdliches. Entscheidend sind jedoch diese Bedenken nicht. Was das letztere betrifft, so ist das Partic. ungleich wirkungsvoller als das bloße Pron. *αὐτοῖς*, da *ἀκούσασιν* durch die beabsichtigte Rückbeziehung auf *ὁ λόγος τῆς ἀκοῆς* den Kontrast zwischen dem bloßen Hören und dem Glauben kräftig fühlbar macht. Wenn aber von dem Wort gesagt wird, es sei nicht eine Verbindung eingegangen mit den Hörern, so liegt darin keine Entschuldigung für diese, da ja ausdrücklich der Glaube als das Mittel genannt wird, wodurch allein eine solche hätte zustande kommen können. Man darf nur nicht *τῇ πίστει* von *συγκεκερασμένος* abhängig machen und übersetzen: weil es sich den Hörenden nicht mit dem

[60]) Die zuerst von Nösselt (Theodoreti opera Halle 1771 Tom. III S. 566 Anm. 1) für den Bibeltext Theodorets in Vorschlag gebrachte Konjektur *ἀκούσμασι* hat Bleek II S. 509 f. als wahrscheinlich verteidigt. In der Tat könnte aus ihr durch Ausfall des *μ* leicht *ἀκούσασι* entstanden sein; dagegen bleibt unter Voraussetzung ihrer Richtigkeit das Eindringen von *ἀκουσθεῖσι* undurchsichtig, und daß *ἀκουσμα* im AT und NT nirgends vorkommt, spricht eher gegen als für sie. Besonders bedenklich macht aber, daß bei der mannigfaltigen Überlieferung der Stelle keine Spur des ursprünglichen Wortlauts erhalten geblieben sein soll; denn was Bleek in dieser Beziehung anführt, ist gänzlich unbrauchbar.

Glauben verband. Diese Auffassung, bei der *τοῖς ἀκούσασιν* als Dat. commodi nachhinkt, ist schon sprachlich unangemessen. Sie ist aber auch sachlich unpassend, insofern sie den Glauben als eine auch unabhängig vom göttlichen Worte im Menschen vorhandene Potenz erscheinen läßt. Ein vollkommen zutreffender Gedanke ergibt sich dagegen, wenn *τῇ πίστει* als Dat. instrum. gefaßt wird [61]). Das gehörte Wort blieb für die Israeliten nutzlos, weil es sich nicht durch den normalerweise von ihm geweckten Glauben mit den Hörern verband. Es blieb ihnen äußerlich und konnte darum seine rettende Kraft bei ihnen nicht entfalten. Das ist die ernste Tatsache, welche Grund genug zu der Befürchtung v. 1 gibt, es möchte trotz der andauernden Geltung der Verheißung jemand von den Lesern zurückgeblieben und also des Heils verlustig erfunden werden.

Nun erst folgt die Begründung der immer noch nicht bewiesenen Behauptung v. 1, die Verheißung des Eingangs zur Ruhe Gottes stehe noch aus: [4, 3—5] Denn wir gehen ein zur Ruhe, wir, die wir gläubig geworden sind, wie er gesprochen hat: „So daß ich schwur in meinem Zorn, sie sollen nicht zu meiner Ruhe eingehen“, obwohl die Werke seit Gründung der Welt fertig waren. Denn er hat inbetreff des siebenten Tages irgendwo gesprochen: „Und es ruhte Gott am siebenten Tag von allen seinen Werken“; und hier wiederum: „Sie sollen nicht zu meiner Ruhe eingehen“. Die durch *γάρ* eingeleitete Aussage [62]) 3^a ließe sich als Begründung von 2^b auffassen. Die Tatsache, daß die Gläubigen und nur sie zur Ruhe gelangen, könnte dem Gedanken zur Bestätigung dienen, daß ein glaubensloses Hören des Wortes keinen Nutzen bringe. Dann würde in 3^a der Nachdruck ganz auf *οἱ πιστεύσαντες* liegen, und dementsprechend müßte auch die Ausführung v. 3—5 dartun, daß der Unglaube um die verheißene Ruhe bringe. In diesem Falle enthielte jedoch v. 3—5 nur eine ziemlich müßige Wiederholung

---

[61]) Über den Gebrauch von *συγκεράννυμι* cf Bleek II S. 511 f. Besonders interessant ist wegen des 2. Dat. Ael. Aristides III S. 508: *ταῖς γνώμαις συγκεκρᾶσθαι τῇ πόλει* „in der Gesinnung mit der Stadt übereinstimmen“ (ed. Dind. II S. 395, dazu das Scholion III S. 727).

[62]) Die LA *γάρ* ist durch $\mathfrak{P}^{13}$ BDKLP Min d Lucif. vulg syr^3 u. a. überwiegend bezeugt; bloß erleichternde Variante ist *οὖν* (ℵ AĈM 1739 Min cop) und vollends *δέ* (Ephr. syr^1 arᵉ arm). Im Zusammenhang mit der LA *οὖν* dürfte auch die Umwandlung des Indik. *εἰσερχόμ.* ($\mathfrak{P}^{13}$ ℵBDM u. a.) in den Konj. *εἰσερχωμ.* (AC 17. 37 cop) stehen, vielleicht auch die Einschiebung des Art. *τήν* vor *κατάπαυσιν*, den $\mathfrak{P}^{13}$BD mit Recht weglassen. Aus der Aussage: „wir gehen zur Ruhe ein“ wird so eine im Zusammenhang wenig passende Ermahnung: „laßt uns also in die (durch das Psalmwort verheißene) Ruhe eingehen.“

des 3, 17—4, 2 bereits mit allem Nachdruck ausgesprochenen Gedankens. Überdies käme der Satz v. 1, daß die Verheißung der Ruhe Gottes noch in Geltung sei, um seine Begründung, während er doch im Folgenden (6[a]) als eine im Vorhergehenden bewiesene These behandelt wird. Einen befriedigenden Zusammenhang gewinnt man nur bei der Einsicht, daß das *γάρ* v. 3 nicht den negativen, sondern den positiven Gedanken von v. 1 f. begründet. Die Versicherung *εἰσερχόμεθα γὰρ εἰς τὴν κατάπαυσιν* kann nun freilich nicht die als Erfahrungstatsache keines Beweises bedürftige Aussage: *ἐσμὲν εὐηγγελισμένοι* erhärten wollen. Wohl aber kann der Vf jetzt an die Begründung des eben erwähnten Gedankens v. 1 herantreten, der ja 2[a] nur in anderer Form wiederholt war (cf Bengel). 3[a] spricht zunächst den Hauptgedanken aus, worauf 3[b]—5 den Beweis folgen läßt. Von einem Ausstehen der Verheißung hat der Vf darum reden können, weil er dessen gewiß ist, daß er und die Leser, die mit ihm im Unterschied von ihren ungläubigen Volksgenossen zum Glauben gelangt sind (cf AG 4, 32; 2 Th 1, 10), zur Ruhe eingehen[63]). Der Nachdruck liegt also ganz auf *εἰσερχόμεθα*, und das Part. *οἱ πιστεύσαντες*, durch welches das Subjekt nachträglich charakterisiert wird (cf 6, 18; 12, 25), will nur verständlich machen, inwiefern der Vf berechtigt ist, das Eingehen zur Ruhe als etwas für ihn und die Leser in sicherer Aussicht Stehendes zu betrachten. Die Bedingung, welche nach v. 2 notwendig vorbehalten werden muß, ist bei ihm und seinesgleichen erfüllt. Den Beweis für seine These führt der Vf durch die Erinnerung an ein (wie 1, 13 mittels *καθὼς εἴρηκε* eingeführtes) Gotteswort, nämlich Ps 95, 11; doch so, daß er dem Citate 3[b] noch eine eigene erläuternde Bemerkung 3[c] beifügt. Alle Versuche, das *καίτοι* seiner hier einzig möglichen Bedeutung „obgleich" zu entkleiden, oder den Genit. irgendwie in das Vorhergehende einzukonstruieren, statt ihn absolut zu fassen[64]), scheitern an dem gesicherten Wortsinn der Konjunktion[65]) und an der un-

---

[63]) Das Praes. *εἰσερχόμεθα* steht wie häufig (cf Mt 17, 11; Jo 14, 3. 18, Blaß § 56, 8) als Ausdruck zuversichtlicher Gewißheit in futurischer Bedeutung cf *intrabimus* Lucif., *ingrediemur* vulg. Die sprachlich mögliche Übersetzung: „wir sind im Eingang zur Ruhe begriffen" ist weniger angemessen, da sie die Zweifelsfrage offen läßt, ob nicht am Ende noch ein *ὑστερηκέναι* v. 1 stattfinde.

[64]) Im Anschluß an vulg, welche *καίτοι* sprachwidrig durch *et quidem* wiedergibt, macht Schlichting den Genit. *τῶν ἔργων*, wie wenn der Art. vor *γενηθέντων* wiederholt wäre, von *κατάπαυσίν μου* abhängig: sie werden nicht zu meiner Ruhe eingehen und zwar einer Ruhe von den Werken, die seit Gründung der Welt geschaffen sind. Ein Versuch anderer Art, die in *καίτοι* liegende Schwierigkeit zu beseitigen, ist die Verbindung von 3[c] mit v. 4: *et cum opera ab origine mundi facta sunt, dixit tamen . .* d Lucif., cf auch die Streichung des *γάρ* v. 4 $\mathfrak{P}^{13}$ 109 lat.

[65]) Die Bedeutung „und doch", „obschon" AG 14, 17; Jo 4, 2 hat

mißverständlichen Struktur des Satzes. Der Vf hebt den Kontrast hervor, welcher darin liegt, daß Gott durch seinen Zornesschwur Menschen den in Aussicht stehenden Eingang zu seiner Ruhe versagt hat, während doch die Werke, die seiner Ruhe vorangingen, d. h. nach v. 4 die Schöpfungswerke, seit Gründung der Welt (cf 9, 26; Mt 13, 35; Ap 13, 8) zum Abschluß gekommen waren. Man darf diesen Kontrast nicht darein setzen, daß die Ruhe Gottes, sofern die Menschen daran Anteil bekommen sollen, noch der Zukunft angehört, dagegen sofern Gott selbst sie genießt, in der Vergangenheit bereits eingetreten ist[66]). Bei dieser Auffassung ist man genötigt, der negativen Aussage 3^b den ausschließlich positiven Gedanken zu entnehmen, es bestehe für den Menschen die Möglichkeit zur Ruhe Gottes einzugehen, was so nicht ohne weiteres erlaubt ist. Sodann gelangt man nicht zu einer befriedigenden Erklärung des *καίτοι*; denn wenn der Vf zwischen der den Menschen zugedachten und der von Gott selbst genossenen Gottesruhe unterscheidet, so bleibt entweder unklar, warum er die letztere überhaupt in seine Argumentation aufnimmt, oder der Gegensatz zwischen der einen und der anderen Gottesruhe fällt dahin, und an Stelle des „obgleich" wäre ein „weil" zu erwarten. In einen Fehler anderer Art verfällt man, wenn man dem Citat 3^b nur den negativen Gedanken entnimmt, die Israeliten hätten (nämlich ihres Unglaubens wegen) nicht zur Ruhe Gottes eingehen können. So verstanden müßte das Citat zur Begründung des in *οἱ πιστεύσαντες* liegenden Gedankens bestimmt sein, und der Zusammenhang mit v. 2 erhielte dann eben die Fassung, welche bereits als unzutreffend abgelehnt worden ist. Das Citat 3^b kann in Wirklichkeit nur den positiven Zweck haben, die Möglichkeit des Eingangs in die Ruhe Gottes zu beweisen. Dem vermag es aber für sich selbst nicht zu genügen. Der über die Zeitgenossen Mosis verhängte Ausschluß von der Ruhe Gottes zeigt allerdings, daß es Gottes Absicht war, jenem Geschlecht den Anteil an seiner Ruhe zu gewähren; allein die Frage bleibt offen, ob es damals überhaupt schon eine Gottesruhe gab, an der Menschen Anteil erhalten konnten, oder ob jene Zusage bloß eine besondere Gunsterzeigung war, die den Zeitgenossen Mosis ein für andere nicht erreichbares Heilsgut darbot. Daher betont der Vf, das Gotteswort Ps 95, 11 oder sachlich genauer der Gottesschwur, der den Israeliten den

---

καίτοι auch Philo II plant. Noe 65 (16); quod Deus sit immut. 8 (2) und wie Hb 4, 3 in Verbindung mit einem Gen. abs. Jos. ant. II 321 (15, 3); V 36 (1, 12); Oxyrh. Pap. 898, 26 (Bd. VI, S. 221), dagegen den wenig abweichenden Sinn „doch auch", „ja sogar" in 4 Mkk 2, 6; 5, 17; 7, 13.

[66]) Besonders klar hat Riehm[1] S. 798—808 diese Auffassung entwickelt, jedoch in den Zusätzen zur 2. Ausg. S. XXXf. seine Ansicht wesentlich modifiziert.

Eingang zur Gottesruhe versagte, sei erfolgt, obgleich die Schöpfungswerke seit Gründung der Welt fertig waren und also Gott bereits zu seiner Ruhe eingegangen war. Die Beleuchtung, welche das Gotteswort Ps 95, 11 durch die Erinnerung an die mit dem Schöpfungssabbath eingetretene Ruhe Gottes erfährt, gestattet, diesem Wort eine Verheißung zu entnehmen. Die der Wüstengeneration in Aussicht gestellte, ihr aber nachher wieder versagte Ruhe Gottes war nicht ein Gut, das erst beschafft werden mußte und bis dahin noch gar nicht vorhanden war. Gott war schon längst zu seiner Ruhe eingegangen, und Gottes Verheißungswort ermöglichte den Israeliten nur den subjektiven Anteil an einem Gute, das objektiv schon längst existierte. Vorausgesetzt ist hierbei die Anschauung, daß Gott das, was er besitzt, nicht für sich allein behält, sondern den Menschen zugänglich macht. Seine Ruhe ist nicht ein von ihm selbstsüchtig festgehaltenes Vorrecht, sondern wird zum Heilsgut für die Menschen [67]). Das schließt freilich nicht aus, daß es eines besonderen Anerbietens von seiten Gottes, einer ἐπαγγελία v. 1 oder eines εὐαγγέλιον v. 2. 6 bedarf, wenn das, was er in seinem Liebesratschluß der Welt zugedacht hat, in ihren tatsächlichen Besitz übergehen soll. Die von Anfang an der Menschheit von Gott bereitgehaltenen Heilsgüter können ihr nur auf dem Wege geschichtlicher Vermittlung zugänglich werden, und es ist immer eine Betätigung seiner freien Gnade, wenn er ihr dieselben darbietet.

Da der Vf 3c seinen Gedanken in fast rätselhafter Kürze zum Ausdruck gebracht hat, fügt er v. 4 das Schriftwort bei, das ihm 3c vorschwebte und sichert damit das richtige Verständnis seiner Andeutung. Nach Gottes eigenem Wort in der Schrift Gen 2, 2 [68])

---

[67]) Cf Bereschith Rabba zu Gen 2, 2 (Wünsche S. 44): „R. Levi sagte im Namen des R. Jose bar R. Nehovai: Solange die Hände des Schöpfers an den Schöpfungswerken arbeiteten, dehnten und streckten sie sich hin und her, nachdem aber die Hände des Schöpfers von ihnen ruhten, gab er auch ihnen Ruhe, d. h. er brachte seine Welt am siebenten Tage zur Ruhe". Philo I cherub. 87. 90 (26) mit III fug. et invent. 173 f. (31) setzt ebenfalls voraus, daß die Menschen an der vollkommenen Ruhe Gottes teilhaben können; nicht minder Barn 15, doch legt dieser gemäß seiner allegor. Deutung von Gen 2, 2 den Anfang des göttlichen Ruhens erst in das Millennium.

[68]) Subj. von εἴρηκεν ist wie v. 3 Gott selbst, trotzdem in dem Citat von Gott in der 3. Pers. gesprochen wird, cf das Pron. μοῦ v. 5, das nur auf Gott bezogen werden kann. Das Citat v. 4 weicht von dem gewöhnlichen, auch Philo I leg. alleg. I 16 (6) vorliegenden LXX-Text in Kleinigkeiten ab (Herübernahme des Subj. ὁ θεός aus Gen 2, 2a, Einschaltung von ἐν vor τῇ ἑβδ. ἡμ.), hierin mit Philo II poster. Caini 64 (18) zusammentreffend. — Über πού cf zu 2, 6 oben S. 36 A 96; in Analogie dazu bedeutet das neutr. ἐν τούτῳ v. 5 „an diesem Orte" cf 5, 6. Zu πάλιν cf 1, 6 oben S. 18 A 34.

in betreff des Sabbaths [69]) ist Gott am siebenten Tag zu einer Ruhe eingegangen, welche den völligen Abschluß aller seiner Schöpfungswerke zur Voraussetzung hatte. Was das für die Menschen bedeutet, zeigt nun eben das vorher citierte Wort Ps 95, 11, das von einer Gottesruhe redet, zu welcher die Menschen eingehen können und sollen [70]). So ergibt sich denn wirklich aus der Verknüpfung beider Schriftworte, was durch 3^b—5 bewiesen werden sollte, daß die, bei denen nur die selbstverständliche Bedingung des Glaubens erfüllt ist, des Eingangs zur Ruhe gewiß sein dürfen.

Damit hat der Vf die Grundlage für seine weitere Erörterung gewonnen. Er stellt zunächst v. 6 das Ergebnis seiner bisherigen Darlegung zusammen, um sodann in dem Hinweis auf Gottes Selbstbezeugung durch David den Beweis für die andauernde Gültigkeit der Verheißung v. 1 zu vollenden: [4, 6 f.] Da nun in Aussicht steht, daß welche in sie eingehen, und die, welche vordem die frohe Botschaft empfangen haben, nicht eingegangen sind Ungehorsams halber, bestimmt er wiederum einen Tag: „Heute", durch David sprechend nach so langer Zeit, wie früher gesagt ist: „Heute, wenn ihr seine Stimme höret, verhärtet eure Herzen nicht!" Der erste Satz von v. 6 resümiert den Inhalt von v. 3—5. Nach dem Zeugnis der Schrift steht es als Gottes Absicht fest [71]), daß Menschen (denn diesen allgemeinsten Sinn hat hier das Pron. *τινάς*) zur Ruhe Gottes gelangen sollen [72]). Der zweite Satz von v. 6 greift auf v. 2 zurück und nimmt damit zugleich den in v. 3 und 5 als Unterton mitklingenden Gedanken

---

[69]) *Ἡ ἑβδόμη* ist im Sprachgebrauch der griech. Juden fast zum Eigennamen des Sabbaths geworden cf Philo IV Abr. 28 (5); vita Mos. II 209. 215 (III 27); 263 (III 36); stärker tritt der adjekt. Charakter hervor in I opif. mund. 128 (43).

[70]) Der Wegfall des *εἰ* ($\mathfrak{P}^{13}$D Min) vor dem gleichanlautenden *εἰσελ.* bedarf keiner besonderen Erklärung. In dem richtigen Gefühl, daß das Citat aus Ps 95, 11 die Möglichkeit des Eingehens zur Ruhe Gottes dartun will, glaubt Alkuin annehmen zu dürfen, daß die Konjunktion *si*, welche 3, 15 *pro negatione* stehe, hier *pro affirmatione* gesetzt sei, so daß sich der Sinn ergebe: *si introibunt, bene habebunt.*

[71]) Der Ableitung nach unterscheiden sich *καταλειπ.* 4, 1 u. *ἀπολειπ.* 4, 9; 10, 26 wie „rückständig sein" und „in Aussicht stehen" cf Hofm.; allein im Sprachgebrauch hat sich diese Nuancierung der Bedeutung verwischt cf z. B. Jdc 9, 5; 1 Mkk 7, 46, wo die beiden Verba in Varianten miteinander wechseln.

[72]) Die Meinung des Vf ist nicht, daß erst durch den Ausschluß der Wüstengeneration der Eingang zur Ruhe Gottes für andere möglich geworden sei (Bleek), denn in diesem Falle hätte er die Aussage 6^b derjenigen von 6^a vorausschicken müssen. Der Vf ist ja v. 3—5 eben darum auf den Schöpfungssabbath zurückgegangen, um die Gottesruhe als ein von Anfang an für die Menschen zubereitetes Gut zu erweisen.

auf. Diejenigen, an welche zuerst die Einladung zur Ruhe Gottes einzugehen ausdrücklich ergangen war, nämlich die Zeitgenossen Mosis [73]), sind nicht zu diesem Ziele gelangt; dies aber nicht, weil Gott ihnen die Erreichung desselben nicht ermöglicht hätte, sondern ausschließlich ihres Widerstrebens halber und also durch eigene Schuld cf 3, 17 f. So bestimmt denn Gott nach v. 7, um seine Verheißung nicht unerfüllt zu lassen, wiederum eine Zeit, in welcher er den Eingang zu seiner Ruhe erschließt. Aus Ps 95 ist das allerdings nicht unmittelbar zu entnehmen. Der Vf gewinnt diese positive Ankündigung durch eine Kombination der schon wiederholt (3, 7 und 15) von ihm citierten [74]) Psalmstelle (95, 7 f.) mit dem Schlußwort des Psalms (95, 11). Das „Heute", an welchem Gottes Stimme ergeht, bildet einen Gegensatz zum Tag der Versuchung in der Wüste, und die Warnung vor Herzensverhärtung nach Art der Väter erinnert die Hörer des Psalms daran, daß sie vor eine ähnliche Entscheidung gestellt sind wie jene, daß also ihnen die von den Vätern verscherzte Ruhe Gottes wieder angeboten wird. Schwer zu beantworten ist die Frage, mit welchem Zeitpunkt nach Meinung des Vf das *σήμερον* des Psalms beginnt [75]). Da der Vf im Anschluß an die Überschrift zwar nicht des Grundtextes, aber der griech. Übersetzung von Ps 95 David als das Organ nennt, durch welches Gott gesprochen habe cf 1, 1 [76]), und da er dies als *μετὰ τοσ. χρόνον* d. h. lange Zeit nach dem erfolgten Schwur (v. 3 und 5) geschehen bezeichnet, so könnte man annehmen, er lasse die durch David als ein „Heute" angekündigte Heilszeit eben mit jenem für die Geschichte des Reiches Gottes so epochemachenden Könige beginnen. Allein es bliebe dann ganz

---

[73]) Die Weglassung des *οἱ* (5. 190. 473. 1898) vor *καί* ist Schreibversehen.

[74]) Bei der richtigen LA *προείρηται* (𝔓 [13]ℵ A C D P 17 Min d vulg syr[3] u. a.) weist der Vf auf seine eigene Anführung der Psalmstelle 3, 7. 15 zurück cf 2 Kr 7, 3. Dagegen wäre bei der LA *προείρηκεν* (B 73. 80. 137. 259. 302. 329. 1739 cop) Gott oder eher David Subjekt der Aussage, und es würde bemerklich gemacht, daß das jetzt citierte Schriftwort (Ps 95, 7 f.) an einer früheren Stelle des Psalms stehe als die Erwähnung des Gottesschwurs (Ps 95, 11). Durch *εἴρηται* (KL Min u. a.) würde das Citat einfach als Schriftwort gekennzeichnet.

[75]) *Σήμερον* primo loco ist schwerlich als Apposition zu *ἡμέραν* zu betrachten: „bestimmt er wiederum einen Tag, ein Heute" (Calvin u. a.), sondern bildet den Anfang des Citats, der durch das zweite *σήμερον* wieder aufgenommen wird, nachdem die Einschiebung mehrerer Wörter den Zusammenhang unterbrochen hat.

[76]) Zu *ἐν Δαυείδ* cf M. Pirque 'aboth c. III § 7 „Ausspruch des Rabbi El'asar, Sohn des Jehuda aus Bartota: וְכֵן בְּדָוִד הוּא אוֹמֵר", es folgt das Wort Davids 1 Chr 29, 14. Die Übersetzung „im Buche Davids" d. h. im Psalter nach Analogie von Rm 9, 25; Mc 1, 2; Jo 6, 45 würde mindestens den Art. erfordern und ist auch darum unannehmbar, weil die Abfassung des Psalms durch David chronologisch verwertet wird.

unverständlich, daß von einem Eingehen in die Ruhe Gottes weder bei den Zeitgenossen Davids, noch bei dem Israel der Folgezeit etwas zu bemerken war, und daß von einer Entscheidung jener späteren Geschlechter ähnlich der der Wüstengeneration mit keinem Wort die Rede ist. Augenscheinlich ist für den Vf das *ἀκούειν τῆς φωνῆς αὐτοῦ* nicht ein beliebiges Hören göttlicher Rede, sondern das Vernehmen der Stimme, welche zum Eingang in die Gottesruhe einlädt und eben damit das entscheidende „Heute" proklamiert. Seit den Tagen Davids hat Israel beständig der Gottesstimme gewärtig zu sein, welche den Anbruch der Heilszeit verkündigt, und die Leser können nicht im Zweifel darüber sein, ob und wann dies geschehen ist. Im Unterschied von der Vergangenheit hat ja Gott jetzt am Ende der Tage durch den Sohn zu ihnen geredet (1, 1 f.) und ihnen im Wort des Herrn und seiner Apostel das abschließende Heil dargeboten (2, 3). So ist denn das seit Davids Zeiten beständig in Aussicht stehende „Heute" damit eingetreten, daß Gott im Sohn seine Stimme vernehmen ließ. In diesem hat Gott die Leser das Evangelium von der Gottesruhe v. 1 f. hören lassen.

Gegen die Ausführung des Vf ließ sich indes einwenden, die Verheißung der Gottesruhe sei schon längst in Erfüllung gegangen, zwar nicht an den Zeitgenossen Mosis, wohl aber an deren Nachkommen, welche Josua in das Land Kanaan einführte. Demgegenüber rechtfertigt der Vf seine v. 7 gegebene Verwertung von Ps 95, 11: [4, 8] Denn wenn Josua sie zur Ruhe gebracht hätte, so würde er nicht nachher von einem anderen Tag reden. Die bloße Tatsache, daß das Psalmwort erst Jahrhunderte nach der Eroberung Kanaans gesprochen worden ist, genügt zum Beweise, daß nicht schon Josua [77]) *αὐτούς* (cf 8, 8) d. h. die Israeliten zur Ruhe gebracht hat. Damit will der Vf natürlich nicht im Widerspruch mit dem AT [78]) bestreiten, daß für Israel die Periode der Wanderung und des Kampfes durch Josua in gewissem Sinne zum Abschluß gebracht worden sei, wohl aber, daß das Volk damit zu der Gottesruhe gelangt sei, von der Ps 95, 11 die Rede ist [79]). Wäre dem so, so würde Gott nicht

---

[77]) Der Name Josua hat im griech. AT u. NT cf Ex 17, 13; Jos 1. 1. 10; AG 7, 35 und bei Josephus stets die dem späthebr. יְהוֹשֻׁעַ Neh 8, 17 nachgebildete Form *Ἰησοῦς* (cf Zahn zu Mt 1, 21: Bd I³ S. 78 A 48). Die törichte Verwechslung mit der Person des Herrn, die vielleicht schon in der LA *αὐτός* (044 Min) statt *αὐτούς*, jedenfalls in der späteren Variante *αὐτὸς ὁ κύριος* (Min) statt *αὐτοὺς Ἰησοῦς* vorliegt, verhindern einzelne Zeugen (131. 222. 285. 315 syr^{1} syr^{sms} Ephr. Aphr.) durch die Vervollständigung des Namens: Jesus, Sohn Nuns.

[78]) Cf die Belege oben S. 82 A 17.

[79]) Allerdings wird im AT auch für die Zeit nach David wiederholt bemerkt, Gott habe Israel und seinen Königen Ruhe gegeben 1 Reg 8, 56;

lange nach der Zeit Josuas, wie er es Ps 95, 11 tut, von einem anderen Tage reden, an dem es wieder möglich sei, zu seiner Ruhe zu gelangen [80]).

Somit hat es bei der Schlußfolgerung aus Ps 95 sein Bewenden, und der Vf kann das schließliche Resultat seiner Darlegung folgendermaßen zusammenfassen: [4, 9f.] Also steht eine Sabbathruhe dem Volke Gottes bevor. Denn wer zu seiner Ruhe eingegangen ist, ist auch seinerseits zur Ruhe von seinen Werken gelangt gerade wie Gott von den seinigen. Nachdem der Eingang in die Ruhe Gottes nicht nur im allgemeinen als Möglichkeit (6[a]), sondern speziell als Inhalt des Gnadenwillens Gottes für die messianische Zeit erwiesen ist (v. 7), darf die zukünftige Ruhe als ein in sicherer Aussicht stehendes Hoffnungsgut gelten [81]). Wenn der Vf das im Bisherigen durchweg gebrauchte *κατάπαυσις* jetzt durch *σαββατισμός* [82]) ersetzt, so stellt er damit die Beziehung zu v. 3[c] und 4 her. Die Ruhe des Volkes Gottes ist keine andere als die Gotte selbst eignende und schließt nicht nur alle Mühsal aus, sondern faßt auch die volle Befriedigung und Freude über ein zum Ziel gelangtes Tagewerk in sich [83]). Daß dies die Meinung des Vf ist, zeigt der allgemeine Satz v. 10, welcher zur Rechtfertigung des Ausdrucks *σαββατισμός* dient [84]). Wer zur Ruhe Gottes gelangt

---

2 Chr 14, 6. 7; 15, 15; 20, 30, aber das waren immer nur vorübergehende Friedenszeiten, denen stets neue Unruhen folgten und schließlich das Exil, weshalb diese Perioden keiner anderen Beurteilung unterliegen als die durch Josua herbeigeführte Ruhezeit.

[80]) Die Form des apagogischen Beweises ist dem Briefe geläufig cf 7, 11; 8, 4. 7; 11, 15. Das Imperf. in der Apodosis des Bedingungssatzes erklärt sich daraus, daß Gottes Wort in der Schrift noch immer vorliegt cf Winer § 42, 2. — *μετὰ ταῦτα* wird am besten mit *ἐλάλει* verbunden entsprechend dem *λέγων μετὰ τοσ. χρόνον* v. 7.

[81]) Wie Ps 139, 11; Lc 11, 48; AG 11, 18; Rm 10, 17; 2 Kr 7, 12 u. a. steht das folgernde *ἄρα* gegen den klassischen Gebrauch (cf Blaß § 78, 5) an erster Stelle, weshalb Thdrt zu v. 9 ausdrücklich bemerkt: *οὐ κατ'ἐρώτησιν, ἀλλὰ κατὰ ἀπόφασιν ἀναγνωστέον.*

[82]) In der außerchristl. Literatur ist *σαββατισμός* nur Plutarch de superst. 3 nachgewiesen; dagegen findet sich *σαββατίζειν* Ex 16, 30; Lev 23, 32; 26, 35 (54); 2 Chr 36, 21; 3 Esra 1, 55; 2 Mkk 6, 6.

[83]) Die Vorstellung, daß die Zeit der Vollendung ein Gegenbild des Wochensabbaths sein werde, ist schon im ntl Zeitalter der jüd. Theologie geläufig cf Volz, Jüd. Eschat. S. 347. Cf auch Mechiltha zu Ex 31, 12 (Winter-Wünsche S. 336): Denn ich bin der Heilige, der auch Heiligkeit macht für die künftige Welt, ähnlich wie die Heiligkeit des Sabbaths in dieser Welt. Wir werden lernend erfunden, daß sie von der Art der Heiligkeit der künftigen Welt ist. Und ebenso heißt es (Ps 92, 1): „Psalm, Lied für den Tag des Sabbaths," d. i. für die Welt, welche ganz Sabbath ist. Belege aus späterer Zeit Bleek II S. 546, Del. S. 143.

[84]) So schon Theophyl., Euthym. Die Annahme, v. 10 wolle zugleich dartun, daß die Sabbathruhe für das Volk Gottes noch bevorstehen müsse,

ist, hat damit vollen Anteil an dem empfangen, was diese Ruhe für Gott bedeutet. Wie Gott nach Vollendung des Schöpfungswerkes die Aufgabe, die er sich selbst gesetzt, zum Abschluß gebracht hat, so erlangt auch der, welcher zur Ruhe Gottes gekommen ist, damit Ruhe von den unausweichlich mit Beschwerden und Leiden verbundenen Aufgaben und Pflichten [85]) des irdischen Lebens und gelangt zum Mitgenuß der in der Erreichung des gewollten Zweckes liegenden Seligkeit Gottes. Es liegt in der Natur der Sache, daß eine solche Ruhe nur dem Volke Gottes zuteil werden kann, d. h. der Gemeinde, die Gott zum Empfange des messianischen Heiles erkoren hat, und die ihrerseits dem göttlichen Berufungswort Glauben und Gehorsam entgegenbringt. Daß ὁ λαὸς τοῦ θεοῦ hier wie 11, 25 gegenüber dem bloßen ὁ λαός 2, 17; 13, 12 das echte Gottesvolk im Unterschied von der Volksgemeinde Israels bezeichnet, ergibt sich aus dem Zusammenhang mit aller Deutlichkeit (cf 3[a]), doch läßt sich hieraus keine Schlußfolgerung auf die jüdische oder heidnische Herkunft der Leser ziehen cf 1 Pt 2, 10; Ap 18, 4.

Nachdem der Vf 4, 3—10 den Nachweis erbracht hat, daß den Lesern der Eingang in die Ruhe Gottes offen steht, kann er auf Grund hiervon mit doppeltem Nachdruck die Mahnung v. 1 wieder aufnehmen, indem er sich auch diesmal der kommunikativen Redeweise bedient: [4, 11] Laßt uns also Eifer daran setzen, einzugehen zu jener Ruhe, damit nicht jemand zu Fall komme als gleiches Exempel des Ungehorsams. Für die Aufforderung zum Eifer liegt in dem Vorhergehenden 4, 3—10 eine zwiefache Motivierung. In 1. Linie muß die sichere Aussicht auf den Anteil an der Ruhe Gottes v. 3. 6f. zum Eifer anspornen, nicht minder aber auch das Schicksal der Wüstengeneration (cf v. 6). Es gilt vollen Ernst zu machen mit dem Glauben und dem Gehorsam gegenüber dem göttlichen Worte (v. 2. 6), um zu jener durch die Verheißung verbürgten [86]) Ruhe zu gelangen. Nur wenn alle sich das gesagt sein lassen, wird der Gefahr vorgebeugt, daß jemand aus ihrem Kreise ins Verderben gerate und dadurch in gleicher Weise wie die Wüstengeneration zu einem warnenden Beispiel werde, das die

---

da eine solche κατάπαυσις ἀπὸ τῶν ἔργων noch nicht eingetreten sei (Bleek), entspricht dem Zusammenhang nicht. In v. 9 wird ja nicht der negative Gedanke ausgeführt, die Ruhe sei noch nicht da, sondern der positive, sie sei mit Zuversicht zu erwarten.

[85]) Cf zum Ausdruck Gen 5, 29; Ex 5, 5, auch Ap 14, 13. — Die Einschaltung eines πάντων hinter ἀπό (D 469. 472 syr[3] Cyr.) beruht auf Eintragung aus v. 4.

[86]) Ἐκείνη bezeichnet die Ruhe nicht als ein im Vorhergehenden schon erwähntes (dann wäre αὕτη zu erwarten), sondern als ein erst von der Zukunft zu erhoffendes Gut cf Lc 6, 23; Ap 9, 6 und das eschatologische ἐκείνη ἡ ἡμέρα Mt 7, 22; 24, 36 u. a.

Folgen des Ungehorsams für alle späteren Geschlechter in abschreckender Weise darstellt. Die an sich mögliche Verbindung von *πίπτειν* mit *ἐν* [87]) (cf Ps 35, 8; 141, 10; Ez 27, 27) wird hier durch den Zusammenhang ausgeschlossen; denn man kann zwar in eine Schlinge oder ein Netz, nicht aber in ein Beispiel hineingeraten. Überdies wird man nicht schon durch eine Verfehlung, sondern erst durch die darüber verhängte Strafe für andere zum abschreckenden Beispiel [88]). *πίπτειν* steht also absolut und zwar wie durchweg im NT, wo es in übertragenem Sinne vorkommt, in der Bedeutung „umkommen", „dem Verderben anheimfallen" cf Rm 11, 11; 14, 4; 1 Kr 10, 8. 12; Ap 17, 10; 18, 2. Vielleicht schwebt dem Vf ähnlich wie 4, 1 bei *ὑστερηκέναι* die sinnliche Grundbedeutung des Verbs vor. Wer auf dem Wege zu der Gottesruhe hinfällt und liegen bleibt, gelangt nicht zu dem erstrebten Ziele. Fraglich kann indes sein, wie das *ἐν* gemeint ist. Zur Bezeichnung des Zustandes (Bleek u. a.) kann es nicht dienen, da man ja nicht im Zustand eines Warnungsbeispieles fällt, sondern erst durch den Fall zu einem solchen Beispiel wird. Noch weniger kann es den veranlassenden Grund angeben (B. Weiß), wobei der unpassende Gedanke herauskäme: der Mangel an Eifer führe auf Grund des von Gott an der Wüstengeneration statuierten Exempels notwendig zum Falle. Wie hier *τῷ αὐτῷ* nicht zu seinem Recht kommt, so auch, wenn *ἐν* die Norm einführen soll, nach der sich das *πίπτειν* vollzieht (Winer § 48 a 3), weshalb Cremer (s. v. *πίπτειν*) sprachwidrig umschreibt: in der Art, wie eben dieses Beispiel des Unglaubens es zeigt. Das *ἐν* kann nur besagen, daß in und mit dem *πίπτειν* der Fallende ganz in derselben Weise wie die Wüstengeneration zu einem Warnungsexempel werde. *ἐν* dient somit wie öfter [89]) zur Bezeichnung

---

[87]) So z. B. vulg: *ne in idipsum quis incidat incredulitatis exemplum*; richtig dagegen vet. lat. nach Lucif.: *ne aliqui in eodem exemplo contumaciae cadat*; ebenso cop nach Horners Übersetzung: *that one may not fall down in the same form of the disobedience.*

[88]) Ὑπόδειγμα „Bild", „Umriß", „Abbild" Hb 8, 5; 9, 23 gewinnt im Hellenistischen dieselbe Bedeutung wie das attische *παράδειγμα* „Beispiel" Ps.-Aristeas 143; Philo III quis rer. div. her. 256 (51); II confus. ling. 64 (14), im guten Sinn als „Vorbild" Jo 13, 15; 2 Mkk 6, 28; 4 Mkk 17, 23; mit Genit. der nachzuahmenden Sache: Jk 5, 10; Sir 44, 16; 2 Mkk 6, 31, im schlimmen als „Warnungsexempel" 2 Pt 2, 6; Jos. bell. II 397 (16, 4).

[89]) Cf *διδόναι ἐν μερίδι* als Teil Sir 26, 3, *ἐν δωρεᾷ* als Geschenk 2 Mkk 4, 30, *ποιεῖσθαι ἐν ἔθει* als Gewohnheit betreiben Jos. ant. XV 346 (10, 1), *προσνέμειν* und *διδόναι ἐν δωρεᾷ* Polyb. XXII 5, 4 (XXIII 3, 4); XXV 4, 5 (XXVI 7, 5), *λαμβάνειν ἐν φέρνῃ* als Mitgift Polyb. XXVIII 20, 9 (XXVIII 17, 9), *δέχεσθαι ἐν παραθήκῃ* als Depositum Polyb. XXXIII 6 (12), 2, *λέγειν* und *καταλείπειν ἐν ἐπαγγελίᾳ* als Ankündigung, als Versprechen Polyb. VII 13, 2; XVIII 28 (11), 1, *γεγονέναι ἐν ἁμαρτίᾳ* u. *ἐν ἐπαίνῳ καὶ κατορθώματι* als Schuld, als lobenswerte und wohlgelungene Handlung Polyb. VIII 8 (10), 4.

der Form, in welcher etwas geschieht (cf Grimm s. v. ἐν I, 5 f.). Etwas auffallend ist nur der Artikel, der im Deutschen gar nicht wiederzugeben ist. Er will andeuten, daß der Fall eines dem Evangelium widerstrebenden Christen diesen für andere zu ganz demselben Warnungsexempel machen würde, wie die Wüstengeneration es jetzt für alle Christen ist. Das Gemeinsame ist einerseits der Ungehorsam gegenüber dem göttlichen Worte, andererseits die zur Warnung für andere dienende göttliche Strafe. Die aus dem Zusammenhang sich ohnehin ergebende Parallelisierung zwischen der Wüstengeneration und den Lesern wird durch die Einschiebung von τίς zwischen τῷ αὐτῷ und ὑποδείγματι noch besonders markiert, wie auch die Einschaltung von πέσῃ zwischen ὑποδ. und τῆς ἀπειθ. den Ton ganz auf den letzteren Begriff fallen läßt (cf 9, 15; 12, 11).

Wie notwendig der v. 11 geforderte Eifer ist, wenn man nicht dem göttlichen Gericht anheimfallen will, zeigt schließlich der Hinweis auf die machtvolle Wirkung des göttlichen Wortes: [4, 12 f.] Denn lebendig ist das Wort Gottes und wirksam und schneidender als irgendein zweischneidiges Schwert und durchdringend bis zur Scheidung von Seele und Geist, Gelenken und Mark, geschickt zu richten Anschläge und Gedanken des Herzens. Und kein Geschöpf ist verborgen vor ihm, alles vielmehr enthüllt und bloßgelegt für seine Augen, und mit ihm haben wir es zu tun. In der Gefolgschaft des Origenes haben manche griechische und seit Ambrosius auch lateinische Väter unter dem „Worte Gottes" den persönlichen Logos d. h. den Sohn Gottes verstanden [90]). Daß dieser Gebrauch des Ausdrucks im NT nur bei Jo (cf Ap 19, 13; Jo 1, 1. 14; 1 Jo 1, 1) sicher nachzuweisen ist, bildet keine Instanz gegen diese Auffassung, da die Christologie des Hb (cf 1, 1—3) sie wohl zuließe. Zu ihren Gunsten spricht, daß dem Vf 4, 13 fraglos nicht eine Sache, sondern eine Person vor Augen steht, und daß die Schilderung des Logos in v. 12 an ähnliche Ausführungen Philos erinnert [91]).

---

[90]) Auf das persönliche Wort bezieht Orig. Hb 4, 12: in 1 Thess cf de princ. I 3 (ed. Lomm. V, S. 276; XXI, S. 46); dagegen auf das verkündigte Wort: ad Matth 19, 12. 16; ad Rom. 12, 7; ad Psalm 119 (118), 140 (Lomm. III, S. 328. 334. 351; VII, S. 307; XIII, S. 97); anderwärts ist die Beziehung unsicher. Amb. deutet die Stelle konsequent auf den persönlichen Logos: de spir. s. II 11 (128); de interpell. Job. et Dav. IV (II) 4 (15); ad Lc 2, 35; de fide IV 7 (73). Von den griech. Exegeten scheinen Chrys. und Thdrt, die sich freilich nicht ganz deutlich aussprechen, die persönl. Fassung des Logos noch nicht zu vertreten, sondern erst die späteren wie Oekum., Theophyl., Euthym. Weitere patristische Nachweise geben Cramer VII S. 459—462, Bleek II S. 558 f.

[91]) Der Wortlaut von Hb 4, 12 erinnert teilweise an die Erörterung,

Im Vorhergehenden ist indes vom Sohne Gottes gar nicht die Rede gewesen, so daß dessen Bezeichnung als *λόγος τοῦ θεοῦ* nicht nur unvorbereitet, sondern unverständlich wäre. Auch fiele eine Aussage über das Wirken des Sohnes ganz aus dem Zusammenhang heraus. Wie anderwärts ist auch hier *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* das Wort, das Gott spricht (cf 6, 5; 11, 3), und zwar insbesondere das Wort der Offenbarung, das wie vor Zeiten an die Väter, so jetzt an die gegenwärtige Generation ergangen ist (cf 1, 1f.; 2, 2f.; 3, 7. 15f.; 4, 2. 7). Hat es sich auch zumeist in der Form menschlicher Rede vernehmen lassen, so darf dies nicht dazu verleiten, seine Bedeutung zu unterschätzen; denn als Wort des lebendigen Gottes (cf 3, 12; 10, 31) ist es selbst lebendig (cf Deut 32, 47; AG 7, 38; 1 Pt 1, 23; Jo 6, 63. 68) und also kein vergänglicher Schall, sondern eine wirksame [92]) Macht, die, je nachdem man sich ihr erschließt oder sich verhärtet, Heil schafft oder Verderben bewirkt. Diese doppelseitige und nicht nur die richtende Wirkung des göttlichen Wortes den Lesern vor Augen zu stellen, soll auch die

---

welche Philo im Anschluß an Gen 15, 10 über den *λόγος τομεύς* gibt cf Philo III quis rer. div. her. 130—140 (27. 28); 225 (45); 234—236 (48). In den Worten der Schrift: „er zerteilte (die Opfertiere)" sieht Philo eine Andeutung davon, daß Gott alle Dinge zerteile: (*τέμνοντα*) *τῷ τομεῖ τῶν συμπάντων ἑαυτοῦ λόγῳ, ὃς εἰς τὴν ὀξυτάτην ἀκοὴν θεὶς ἀκμὴν διαιρῶν οὐδέποτε λήγει. τὰ γὰρ αἰσθητὰ πάντα ἐπειδὰν μέχρι τῶν ἀτόμων καὶ λεγομένων ἀμερῶν διεξέλθῃ, πάλιν ἀπὸ τούτων τὰ λόγῳ θεωρητὰ εἰς ἀμυθήτους καὶ ἀπεριγράφους μοίρας ἄρχεται διαιρεῖν οὗτος ὁ τομεύς* (130f.). Philos Meinung hierbei ist die, daß die Vielgestaltigkeit der Formen und Dinge in der Welt auf Gottes Vernunft zurückzuführen sei, die es bei der Schöpfung und Erhaltung der Welt auf Mannigfaltigkeit und Verschiedenartigkeit abgesehen habe. So sind die 4 Elemente wie die einzelnen Pflanzen- und Tiergattungen ein Werk des *λόγος τομεύς*, der immer weitere Besonderungen hervorruft. Unzerteilbar sind nur die menschliche Vernunft und der übermenschliche göttliche Logos, deren Abbilder die beiden von Abraham nicht zerteilten Vögel (Gen 15, 10) sind: *ἄτμητοι δὲ οὖσαι μυρία ἄλλα τέμνουσιν. ὁ τε γὰρ θεῖος λόγος τὰ ἐν τῇ φύσει διεῖλε καὶ διέκειμε πάντα, ὁ τε ἡμέτερος νοῦς, ἅτ' ἂν παραλάβῃ νοητῶς πράγματά τε καὶ σώματα, εἰς ἀπειράκις ἄπειρα διαιρεῖ μέρη καὶ τέμνων οὐδέποτε λήγει* (234f.). Wie die göttliche Vernunft das kosmische Prinzip der Schiedlichkeit ist, so die menschliche das logische Prinzip der Unterscheidung. Von einer sittlichen Wirkung ist dabei nicht die Rede. An anderen Stellen wird freilich dem Logos auch eine solche zugeschrieben. So wird Philo I quod deter. potior. 110 (29) gesagt, daß die umsichgreifende Bosheit gleich einer fressenden Krankheit *λόγῳ τομεῖ τῷ κατ' ἐπιστήμην τέμνεται*; ähnlich I cherub. 30f. (9f.); II poster. Caini 159 (46) u. a.. Hier ist es indes nie der übermenschliche Logos, sondern stets die menschliche Vernunft, welche das Böse innerhalb der Persönlichkeit ausscheidet. Bei aller Berührung im Wortlaut ist demnach der Gedanke des Hb von der Anschauung Philos völlig verschieden, und es ist ganz verkehrt, die Auslegung des Hb nach Philo zu gestalten. Höchstens kann formale Abhängigkeit des Hb von Philo zugestanden werden.

[92]) Die LA *ἐναργὴς evidens* B Hier^{Jos} beruht wie 1 Kr 16, 7; Phlm 6 auf Verwechslung mit dem im NT sonst nicht begegnenden *ἐνεργής*.

weitere Aussage dienen, wonach es schärfer ist[93]) als ein doppelseitig geschliffenes und darum leicht und tief eindringendes Schwert[94]). So häufig dieses Bild zur Veranschaulichung der richtenden und vernichtenden Macht des göttlichen Wortes dient cf Jes 49, 2; Sap 18, 15; Ap 1, 16; 2, 12; 19, 15[95]), so ist es doch hier, wie das Folgende zeigt, gebraucht, um die trennende und scheidende Wirkung des Wortes zu versinnbildlichen. Während ein Schwert nur materielle Dinge zerteilen kann, beweist das göttliche Wort seine überlegene Schärfe darin, daß es durchdringt, bis es Seele und Geist, Fugen und Mark trennt. Der Parallelismus der beiden Begriffspaare *ψυχ. καὶ πνευμ.* und *ἁρμ. τε καὶ μυελ.* kann auf den ersten Blick zu der Annahme führen, der Vf wolle beschreiben, welche Wirkung das göttliche Wort einerseits auf die geistige, andererseits auf die leibliche Seite des menschlichen Wesens ausübe. Hiergegen spricht jedoch, daß dann *ψυχ.* und *πνευμ.* ebenso wie *ἁρμ.* und *μυελ.* durch *τὲ καί* verbunden sein würden[96]), während nach der besser beglaubigten LA an ersterer Stelle ein bloßes *καί* im Texte steht[97]). Überdies wäre „Gelenke und Mark" eine wenig passende Bezeichnung des menschlichen Körpers, und von einer diesen durchdringenden Wirkung des göttlichen Wortes könnte doch nur dann die Rede sein, wenn dieselbe nicht, wie es der Zusammenhang verlangt, als bloßlegende Scheidung, sondern als zerstörende Auflösung gemeint wäre. Da Gelenke und Mark im menschlichen Leib nirgends zusammentreffen und also auch in keinem Sinn voneinander getrennt werden können, so muß jedes

---

[93]) Über *ὑπέρ* beim Compar. statt des im Hb häufigeren *παρά* 1, 4 cf Blaß § 36, 12.

[94]) Im Unterschied von *ῥομφαία*, dem langen Schlachtschwert, bezeichnet *μάχαιρα* eigentlich den kurzen krummen Säbel cf Jos. ant. VI 190 (9, 5) oder auch das Schlachtmesser Gen 22, 6. 10. Im Sprachgebrauch verwischt sich indes dieser Unterschied häufig (cf Idc 19, 29), so daß jede Art von Schwert *μάχαιρα* heißen kann cf Polyb. II 33. 5 f.; III 114, 2 f., z. B. das Schlachtschwert 1 Mkk 4, 6; 2 Mkk 5, 3 oder das Richtschwert Hb 11, 34. 37; AG 12, 2; Rm 8, 35. Auch die *μάχ. διστ.* kann ein Schwert beliebiger Art, sowohl Stoß- als Hiebwaffe sein cf Ps 149, 6; Prov 5, 4.

[95]) Die nicht seltene Vergleichung des Wortes mit einem Schwert wird in der späteren jüd. Literatur zuweilen ebenfalls auf das göttliche Wort übertragen cf Bleek II S. 568. In anderer Wendung begegnet das Bild Eph 6, 17.

[96]) Cf Rm 1, 14; AG 2, 9 f.; 1 Clem 35, 5. Auch AG 13, 1; 26, 30 wird *τέ . . καί* nicht anders gemeint sein. Bei der Aufzählung gleichartiger, durch *καί* aneinander gereihter Begriffe werden zwei, die zusammen ein Paar bilden, durch *τέ-καί* verknüpft cf Hb 2, 4; 9, 2.

[97]) *Ψυχῆς τε καὶ πνεύματος* ist nur durch DK Min bezeugt, während alle übrigen Hss. und schon die ältesten Väter wie Orig. u. a. das *τέ* weglassen; auch die Lat. setzen einen Text ohne *τέ* voraus cf d Lucif.: *animae et spiritus artuumque et medullarum;* vulg: *animae ac spiritus, compagum quoque et medullarum.*

für sich Gegenstand der Scheidung sein[98]). Dementsprechend kann auch nicht von einer Loslösung der Seele vom Geiste (Hi 7, 15) die Rede sein, womit der Gedanke an gewaltsame Tötung durch das Eingreifen des Wortes vollends ausgeschlossen ist. Einen befriedigenden Sinn gewinnt die Aussage nur, wenn *ἁρμ.* und *μυελ.* bildlich gemeint sind, und das ist um so eher möglich, als wenigstens für *μυελός* auch sonst Spuren bildlicher Verwendung nachzuweisen sind[99]). Das Wort Gottes teilt, was wie die Fugen eines Organismus oder eines sonstigen Gefüges fest ineinandergreift, und was wie das Mark im Innersten verborgen und vor aller Berührung geschützt ist. Die festesten Zusammenhänge durchschneidet es, und die geheimsten Tiefen des Inneren deckt es auf, so daß alles offen daliegt. Diesen Sinn gewinnt der bildliche Ausdruck freilich nur durch die Verbindung mit *ψυχ.* und *πνευμ.* Sie wäre am durchsichtigsten, wenn man die Genitive *ψυχῆς* und *πνεύματος* unter Annahme einer Inversion von *ἁρμ. τε καὶ μυελ.* abhängig machen dürfte, so daß zu übersetzen wäre: „bis zur Trennung von Seelen- und Geistes-Gelenken und Mark" cf Hofmann. Allein obgleich es nicht ganz an analogen Fügungen fehlt[100]), läßt doch die Ungewöhnlichkeit und noch mehr die Mißverständlichkeit des Ausdrucks diese Konstruktion nicht zu. Der Eindruck des Parallelismus zwischen den Begriffspaaren drängt sich unabweisbar auf, nur darf die Gleichsetzung nicht auf die einzelnen Glieder der beiden Paare ausgedehnt werden. Was durch die nur mittels *καί* unter sich verbundenen und also einzeln zu wertenden Begriffe *ψυχή* und *πνεῦμα* eigentlich bezeichnet ist, wird durch den bildlichen Ausdruck, dessen Glieder durch *τέ-καί* miteinander zu einer

---

[98]) *Μερισμός* hat also wie Polyb. II 5, 7; III 103, 8; IV 16, 10; IX 34, 7. 43, 5; XXXI 10 (18), 1 (etwas anders Hb 2, 4) die aktive Bedeutung „Trennung". Die von Schlichting u. a. angenommene, aber nirgends nachgewiesene passive Bedeutung „Trennungspunkt" ist durch das im Text Bemerkte bereits ausgeschlossen, weshalb Schlichting *ἁρμ.* und *μυελ.* dem Parallelismus zuwider direkt von *ἄχρι* abhängig sein läßt.

[99]) *Μυελός* Hi 21, 24; 33, 24 „Mark" begegnet bei Eur. Hippol. 255 in der Verbindung *μυελὸς ψυχῆς* „das Innerste der Seele". Ähnlich gebrauchen die Lateiner *medulla* cf Bleek II, S. 580. — *ἁρμοί* „Fugen" (Sir 27, 2; Ps.-Aristeas 71) heißen insbesondere teils ohne Beifügung (4 Mkk 10, 5), teils in der Verbindung *οἱ ἁρμοὶ τοῦ σώματος* (Test. Zab. 2, 5) die Gelenke. Da *μυελός* hier in übertragenem Sinne steht, liegt keine Veranlassung vor, unter *ἁρμοί* einen Teil des menschlichen Körpers zu verstehen. Gemeint sind die Fugstellen bzw. die zusammengefügten Teile. Bei Dittenberger Syll. steht *ἁρμοί* im ersteren Sinn Nr. 540, 106. 112. 116. 122, in letzterem Sinn Nr. 538, 9, beidemal von Bausteinen.

[100]) Cf *βαπτισμῶν διδαχῆς* Hb 6, 2; *ἀπὸ ἐχθρῶν χειρός* 3 Mkk 6, 10; *περὶ ψυχῆς ἀθανασίας* Jos. bell. VII 340 (8, 7); *ὁ τρόπος τῶν παλαιῶν τῆς φιλοσοφίας* Plato Prot. 343 B; *ὀλίγων ἡμερῶν ἕνεκα μεγάλου μισθοῦ δόσεως* Thuk. 1, 143. In allen diesen Fällen ist indes ein Mißverständnis kaum möglich, cf auch Blaß § 35, 6.

Einheit verknüpft sind, nach einer bestimmten Seite hin veranschaulicht und erläutert. Selbst die Seele, der Träger des individuellen Lebens, und der Geist [1]), das geheimnisvolle Lebensprinzip (cf Gen 2, 7; 1 Th 5, 23; Dan 3, 86), die unlöslichsten und verborgensten Bestandteile des menschlichen Innenlebens, unterliegen der alles durchdringenden und aufdeckenden Macht des göttlichen Wortes. Eben darum ist das Wort auch imstande, die Regungen des Innenlebens nach ihrem sittlichen Wert zu beurteilen. Die im Sprachgebrauch sich kaum unterscheidenden Begriffe *ἐνθύμησις* und *ἔννοια* sind im vorliegenden Zusammenhang beide im sittlichen Sinne gemeint [2]). Beide gehören dem Herzen, dem Centralorgan des persönlichen Lebens (3, 8. 10. 12; 8, 10; 10, 22; 13, 9), an. Wenn das Wort bis in die verborgenste Stätte menschlichen Innenlebens zu wirken vermag, so zeigt sich wiederum seine durchdringende Schärfe. Die Leser sollen nicht meinen, dem Gerichte Gottes zu entgehen, wenn sie dem göttlichen Wort widerstreben. So ohnmächtig das Wort zu sein scheint, wohnt ihm doch eine unentrinnbare Wirkungskraft inne, und es übt im Innern seine sichtende und richtende Tätigkeit, die schon die ersten unscheinbarsten Regungen des Ungehorsams aufdeckt und in ihrem wahren Wesen erkennen läßt.

Damit ist der Mensch vor ein Gericht gestellt, welches im Grunde das Gottes selbst ist. Was das Wort im Innern bewirkt, ist ein Hineinleuchten der göttlichen Allwissenheit in das Herz des Menschen. So vollzieht sich der Übergang von dem Worte v. 12 zu Gott selbst v. 13 ganz ungesucht. Unmöglich kann nämlich die Doppelaussage v. 13 noch von dem göttlichen Worte handeln, wenn dieses nicht im Sinne des persönlichen Logos zu verstehen ist. So unpassend der Ausdruck *ὀφθαλμοί* in seiner Anwendung auf das Wort wäre, so treffend veranschaulicht er die alles durchdringende Erkenntnis Gottes (Ps 11, 4; 139, 16; Sir 23, 19; 1 Pt 3, 12). Das Pron. *αὐτοῦ* bezieht sich also beide Male auf *τοῦ θεοῦ* v. 12 zurück. Vor Gott ist nichts, das zum Bereich des Geschaffenen gehört (cf Rm 8, 39), unsichtbar (2 Mkk 3, 34; Jos. ant.

---

[1]) Einige Min 258. 329. 366. 451. 472. 1319. 1891 und, wie es scheint, auch einige Väter (Bleek II, S. 582) ersetzen *πνεύματος* durch *σώματος* unter Einwirkung der häufigen Nebeneinanderstellung von *ψυχή* und *σῶμα* cf z. B. Mt 10, 28; 4 Mkk 13, 13 f.

[2]) Rein intellektuell gebraucht sind *ἐνθύμησις* „Erwägung", „Gedanke" Mt 9. 4; 12, 25; AG 17, 29, *ἔννοια* „Einsicht", „Gedanke" Prov 1, 4; 4, 1; 16, 22; 18, 15; Test. Benj. 2, 8. In sittlichem Sinne scheint *ἐνθυμ.* nicht häufig vorzukommen, doch ergibt sich das hier durch den Zusammenhang geforderte voluntative Moment leicht aus der Bedeutung von *ἐνθυμεῖσθαι* Mt 9, 4; 3 Esra 8, 11; 3 Mkk 1, 10. Dagegen steht *ἔννοια* öfter in der Bedeutung „Gesinnung", „Absicht" cf 1 Pt 4, 1; Prov 23, 19; Sap 2, 14; Test. Rub. 4, 8. 11; Test. Jos. 9, 2.

I 333 [20, 2]) oder verborgen (Philo V spec. leg. III 130 [23]; Sir 20, 30; Jos. ant. I 236 [13, 4]), vielmehr (wie die auf die negative folgende positive Aussage steigernd hinzufügt cf 2, 6) alles der Hüllen entledigt (cf Jos. ant. VI 286 [13, 4]) und aufgedeckt vor seinen Augen. Über die Bedeutung von *τετραχηλισμένα* = „offenbar" sind die alten Übersetzer, Exegeten und Lexikographen beinahe einhellig gleicher Meinung; dagegen läßt sich nicht mit Sicherheit feststellen, wie dieser Sinn des Wortes von seiner Grundbedeutung abzuleiten ist. Am wahrscheinlichsten ist die seit Bengel herrschende Vermutung einer Anknüpfung an die Verwendung von *τραχηλίζειν* für das Zurückbiegen des Kopfes beim Opfertier zum Zwecke der Entblößung des Halses [3]). Für

[3]) Mit der Wiedergabe von *τετραχηλισμένα* durch *aperta* vet. lat. vulg stimmen syr[1] aeth ar und Hesych. (*πεφανερωμένα*) überein. Belegbar ist diese Bedeutung nur durch ein anonymes Citat bei Varin. Phavorin. (Diction.): *τετραχηλισμένοι στησόμεθα* = *φανεροὶ καὶ ἀνακεκαλυμμένοι*. Die griech. Exegeten setzen alle diesen Sinn des Wortes voraus mit einziger Ausnahme Thdrt's. Dieser erklärt *τετραχ.* durch *ἄφωνα*, weil die Tiere, wenn sie geschlachtet werden, mit dem Leben auch die Stimme verlieren. In den Zusammenhang (cf bes. *τοῖς ὀφθαλμοῖς*) paßt diese ohnehin sehr künstliche Deutung gar nicht. Wie *τετραχ.* zu der Bedeutung „offenbar" gelangt, wissen schon die griech. Exegeten nicht mehr zu sagen. Chrys. VII S. 89 verweist darauf, daß bei dem geschlachteten Tiere durch das Abziehen der Haut das Innere bloßgelegt werde. Aber damit verlegt er die Enthüllung in eine Handlung, die an sich mit dem *τραχ.* nichts zu tun hat. Die späteren Ausleger suchen daher seine Auffassung zu verbessern, indem sie den Gebrauch von *τραχ.* daraus erklären, daß das zu schlachtende Tier am Halse aufgehängt (Oekum.) oder durch einen Stich in den Hals getötet werde (Theophyl.), oder daß mit dem Abziehen des Felles beim Halse begonnen werde (Euthym.). Die Differenz dieser Erklärungsversuche zeigt zur Genüge, daß ihre Urheber nicht von einem sicheren Sprachgebrauch ausgehen, sondern sich aufs Raten verlegen. Richtig ist nur, daß die Verwendung des Wortes im Hb wahrscheinlich an einen Vorgang der Opferhandlung anknüpft. Dem Opfertiere wurde der Hals zurückgebogen, damit der zur Tötung und Blutgewinnung dienende Schnitt in die Kehle bequem ausgeführt werden konnte. Der früher hierfür gebräuchliche Term. techn. *αὐερύειν* scheint später auch durch *τραχηλίζειν* ersetzt worden zu sein cf Theophr. char. 27, vielleicht auch Diog. Laert. VI, 61. Darauf scheint Ephr.'s Erklärung hinzuweisen: *nudo collo stabunt*, cf auch cop „sie sind mit bloßem Halse". Zugunsten dieser Herleitung spricht die Verbindung von *τετραχ.* mit *γυμνά*, insofern zur Opferung bestimmte Menschen mitunter entblößt der Gottheit dargebracht wurden. — Viel gebraucht wird *τραχηλ.* im Activ (Plut. Anton. 33) und Med. (Plato amator. 132 C; Themist. orat. 23) von einem Kunstgriff beim Ringen, der nach einem verschiedenen Trägern des Namens Diogenes zugeschriebenen Witzwort (Plut. curios. 12; Diog. Laert. VI, 61; Aelian var. hist. XII, 58) in einem Umdrehen oder genauer nach Philostr. gymn. 35 (der freilich den Ausdruck *τραχ.* nicht verwendet) in einem *κάμπτειν* und *στρεβλοῦν* besteht, wodurch man den Hals des Gegners niederbeugte, um diesen zu Boden zu werfen (cf Krause, Gymnastik und Agonistik der Hellenen I 1841, S. 430). Auch wo *τραχ.* übertragen in der Bedeutung „bedrängen" (Philo III mut. nom. 81 (12); IV vit. Mos. I 322 (59); V exsecr. 153 (7); quod omn. prob. lib.

die Exegese genügt die überlieferte Wortbedeutung, die durch den Zusammenhang ihre Bestätigung findet. Der Gott, dessen Blick alles durchdringt, ist es, mit dem wir es zu tun haben. Dies ist die nächstliegende Übersetzung des an das zweite αὐτοῦ sich anschließenden Relativsatzes [4]). Er soll den Lesern zum Bewußtsein bringen, wie nahe sie das berührt, was der Vf eben von Gott ausgesagt hat. Sie sollen nicht meinen, die letzten und innersten Gründe ihrer Verzagtheit und ihres Unglaubens oder die leisesten Regungen ihrer Widerspenstigkeit vor Gott verbergen und sich vor ihm anders darstellen zu können, als sie wirklich sind. Die eindringende Kritik, welche das göttliche Wort an ihrem ganzen Wesen bis ins Innerste hinein ausübt, veranschaulicht ihnen die durchdringende Schärfe des göttlichen Blickes und warnt sie davor, sich durch Gleichgültigkeit und Ungehorsam dem Gericht des Gottes auszuliefern, dessen unbestechliches Urteil keiner Trübung und Täuschung unterliegt.

---

(22); Jos. bell. IV 375 (6, 2) u. a.) oder „überwältigen" (Philo I cherub. 78 (24); IV vit. Mos. I 297 (54); Plut. curios. 12) steht, schimmert meistens der ursprünglich agonale Sinn unverkennbar durch. Auf dieser Verwendung des Wortes beruht die dem Zusammenhang von Hb 4, 13 freilich ganz widersprechende zweite Erklärung des Oekum., welche τραχ. gleichsetzt mit κάτω κύπτειν καὶ τὸν τράχηλον ἐπικλίνειν, um den Anblick der Herrlichkeit des Richters zu vermeiden. Immerhin wird diese Auslegung dem Sinn von τραχ. weit mehr gerecht als die Camerons u. a., wonach die Bedeutung „offenbar" sich daraus erklärt, daß der am Halse gefaßte und rücklings niedergeworfene Gegner den Blicken der Zuschauer preisgegeben ist. Ein innerer Zusammenhang zwischen dem τραχ. und dem „offenbar sein" besteht hier überhaupt nicht, ganz abgesehen davon, daß das Bild des Ringkampfes kaum richtig wiedergegeben ist. Übrigens bestätigen die Komposita ἀποτραχ. u. ἐκτραχ., daß die Verwendung des Simplex nicht auf den Sprachgebrauch der Palästra eingeschränkt ist. Ganz vereinzelt ist Phavorins Identifikation von τραχ. mit διχοτομεῖν, die er durch die Volksetymologie διὰ τῆς ῥαχέως σχίζειν zu stützen sucht. Vollends aller Begründung im Sprachgebrauch entbehrt die von Perizon. ad Aelian. v. h. XII, 58 vorgeschlagene Deutung auf die nur bei Römern (cf Sueton Vitell. 17 und Plin. Panegyr. 34, 3) nachweisbare Sitte, Verbrechern zum Zwecke ihrer Kenntlichmachung den Kopf gerade aufzurichten.

[4]) Cf Aristid. Leuctr. IV p. 465: ἐμοὶ δὲ τοῦτο θαυμαστὸν φαίνεται εἴ τις τὸ μὲν Θηβαίους μόνους ἀντιπάλους ἡμῖν καταλειφθῆναι δέδιε, τὸ δὲ πρὸς ἀμφοτέρους ἡμῖν εἶναι τὸν λόγον οὐδενὸς ἄξιον κρίνει φόβου. Weitere Nachweise aus Schriftstellern bei Bleek II S. 591, aus Papyri Expos. 1903 II S. 437; 1911 I S. 286f. Wesentlich denselben Sinn hat die Wendung λόγον ἔχειν πρός τινα Idc 18, 7. (28); Philo I opif. mund. 96 (31); 108 (37). Nicht in Betracht kommen 1 Reg 2, 14; 2 Reg 9, 5, wo λόγος „Wort", nicht „Verhältnis" heißt. Richtig also Lucif: *ad quem nobis ratio est.* Daß der Ausdruck auch den von syr[1] und allen griech. Exegeten hervorgehobenen Gedanken der Rechenschaft in sich schließen kann, zeigt Ign. ad Magn. 3: τὸ δὲ τοιοῦτον οὐ πρὸς σάρκα ὁ λόγος, ἀλλὰ πρὸς θεόν, τὸν τὰ κρύφια εἰδότα. Unzutreffend, weil nicht in den Zusammenhang passend oder zu allgemein, sind die Übersetzungen: *ad quem nobis sermo est* (vulg) und *de quo nobis sermo est* (Hier. zu Jes 66).

II. Das vollkommene Hohepriestertum Christi und die Pflicht ausharrenden Glaubens 4, 14—12, 29.

1. Jesus, der rechte Hohepriester, der Grund unseres Vertrauens 4, 14—5, 10.

Im Gefühle, durch die eingehende Verwertung des 95. Psalms von seinem Gedankengange etwas abgelenkt worden zu sein, greift der Vf 4, 14 auf früher Gesagtes zurück und gelangt so zu dem Hauptgegenstand seines Briefes, dem Hohepriestertum Christi. Alles, was 4, 14—10, 18 folgt, ist der Erörterung dieses Themas gewidmet; wie sehr aber der Vf auch hierbei von einem praktischen Zwecke geleitet ist, zeigt gleich der erste Abschnitt 4, 14—16, der **das Hohepriestertum Christi als Motiv zur Treue im Bekenntnis und zum Vertrauen beim Gebet** verwendet. Zugleich kündigt sich auch hier schon die Tendenz des Vf an, das Hohepriestertum Christi als ein dem atl entsprechendes und gleichzeitig weit überlegenes nachzuweisen. [4, 14f.]: Da wir nun einen großen Hohenpriester haben, der durch die Himmel hindurchgeschritten ist, Jesus, den Sohn Gottes, so laßt uns das Bekenntnis festhalten. Wir haben ja nicht einen Hohenpriester, der unvermögend wäre, Mitgefühl zu haben mit unseren Schwachheiten, vielmehr einen, der versucht ist in allen Beziehungen gleichermaßen — ohne Sünde. Eine Verbindung von v. 14 mit dem unmittelbar Vorhergehenden besteht nicht[5]); denn die die folgende Ermahnung begründende Participialbestimmung ἔχοντες κτλ. 14ª gestattet nicht, v. 14ᵇ sei es aus dem ebenfalls ermahnenden Satz v. 11 (Weiß), sei es aus deren Begründung v. 12f. (Oekum.) abzuleiten. Das οὖν ist hier nicht Folgerungspartikel, sondern nimmt wie 2, 14 (cf auch 2 Kr 3, 12; 7, 1) früher Gesagtes wieder auf. In der Tat faßt der Participialsatz nur Momente zusammen, die im Bisherigen zwar noch nicht lehrhaft erörtert, aber doch schon ausgesprochen waren und in der neuen Formulierung zum Ausgangspunkt für die weitere Ausführung dienen können. Als Hoherpriester ist Christus bereits 2, 17; 3, 1 in bedeutsamem Zusammenhange eingeführt worden. Wenn ihm hier noch das Attribut μέγας beigelegt ist (cf 10, 21; 13, 20; Lc 1, 32), so wird

[5]) Vermutlich aus diesem Grunde schieben C³H** zu Beginn des Satzes die Anrede ἀδελφοί ein, ebenso willkürlich wie D d hinter εἰσελθεῖν v. 11.

damit an die unvergleichliche Erhabenheit seiner Person erinnert (cf Hb 1; 3, 1—6), die ja auch seinem Amte eine einzigartige Bedeutung verleiht[6]). Kündigt sich schon hierin ein Gegensatz gegen die gewöhnlichen d. h. die gesetzlichen Hohenpriester an, so tritt dieser noch bestimmter in dem Folgenden hervor. Christus ist nicht wie der Hohepriester des AB durch die Vorräume des irdischen Heiligtums hindurchgeschritten, um in das doch auch der Erde angehörige Allerheiligste zu gelangen. Er ist durch die Himmel d. h. die niedereren Sphären der überirdischen Welt hindurchgegangen und also zu der Stätte der unmittelbarsten Gegenwart Gottes emporgestiegen cf 1, 3. 13; 8, 1f. An diesem durch die Parallele mit dem AT geforderten und durch 7, 26; 9, 11 bestätigten Verständnis der Participialbestimmung *διεληλυθότα τοὺς οὐρ.* kann nicht irre machen, daß 6, 19f.; 9, 24 der Himmel, in den Jesus eingegangen ist, mit dem Allerheiligsten gleichgesetzt wird. Es liegen hier zwei verschiedene Betrachtungsweisen vor, die im Grunde auf dasselbe hinauskommen. Das eine Mal wird im Anschluß an die auch anderwärts bezeugte (cf 2 Kr 12, 2) Vorstellung einer Mehrheit von Himmeln[7]) betont, Jesus sei durch die unteren Regionen der Himmelswelt hindurch und über sie hinaus in die vollkommenste Gottesgemeinschaft gelangt, das andere Mal wird der Himmel schlechthin als die Stätte der absoluten Gottesnähe der Erde als der Stätte der relativen Gottesferne gegenübergestellt. Hier wird die erste Betrachtungsweise bevorzugt, weil sie noch besser veranschaulicht, daß der Hohepriester des christlichen Bekenntnisses bis zur höchsten Thronstätte Gottes gekommen ist. Zu seinem menschlichen Namen Jesus (cf 2, 9) wird die auf 1, 2f. 5. 8; 3, 6 zurückweisende Bezeichnung *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* hinzugefügt, um anzudeuten, daß er vermöge seines einzig-

---

[6]) Auch der Hohepriester Simon heißt 1 Mkk 13, 42 seiner persönlichen Vorzüge wegen *ἀρχ. μεγ.* Dagegen legt Philo III somn. I 214. 219 (37. 38) dem Hohenpriester als solchem diese Bezeichnung bei. — Nur auf einer Verwechslung mit 3, 1 beruht es, wenn Orig. zu Jo 13, 20 (Bd. IV, S. 453) die von ihm öfter citierte Stelle einmal in folgendem Wortlaut anführt: *ἔχοντες οὖν ἀρχιερέα μέγαν καὶ ἀπόστολον Ἰησοῦν Χριστόν.*

[7]) Cf die jüd. Vorstellung einer Vielheit von Himmeln vita Adae 37; Heu. slav. 3—22; Test. Levi 3, wo in Rec. 3 das *ἅγιον ἁγίων* in den 4. Himmel verlegt wird, auch Weber, Jüd. Theologie § 33a. Auf den Unterschied zwischen dem an das hebr. שָׁמַיִם sich anlehnenden Plur. *οὐρανοί* 4, 14; 7, 26; 8, 1 und dem Sing. *οὐρανός* 9, 24 darf man kein Gewicht legen, da der letztere mit dem unmittelbar vorhergehenden Plur. 9, 23 ganz identisch gebraucht wird. Wenn irgendwo, könnte man 12, 25, wo der Himmel als Wohnstätte Gottes gedacht ist, den Sing. erwarten, falls der Differenz des Numerus irgendwelche Bedeutung zukäme. Aber auch der physikalische, der Vergänglichkeit unterworfene Himmel wird bald durch den Plur. 1, 10, bald durch den Sing. 11, 12; 12, 26 bezeichnet; cf auch Cremer s. v.

artigen Verhältnisses zu Gott der berufene Vertreter der Menschen vor Gott ist cf 5, 5. Besitzen die Christen an ihm einen solchen Hohenpriester, dann haben sie allerdings die Pflicht, an ihrem Bekenntnis (auch hier wie 3, 1 in subj. und obj. Sinne) festzuhalten, ohne sich durch entmutigende Erfahrungen und die mit dem Bekenntnis verbundenen Gefahren davon abbringen zu lassen [8]). Hierzu haben sie um so mehr Grund, als ihr Hoherpriester sie nicht bloß weit überragt, sondern ihnen auch menschlich nahe steht und dadurch Vertrauen zu seiner Person zu erwecken vermag. Er ist nicht unvermögend, sich in ihre Lage zu versetzen und mitzufühlen, was sie in ihren Schwachheitszuständen (2 Kr 12, 5. 9. 10) empfinden. Da es sich hierbei um das Mitleid des Hohenpriesters handelt, sind unter den *ἀσθένειαι* nicht sowohl physische Defekte und Leiden wie Krankheit, Müdigkeit usw. (Lc 5, 15; 8, 2) als vielmehr Zustände und Äußerungen sittlicher Schwäche (cf 5, 2; 7, 28) zu verstehen, mögen die ersteren auch oft den Anknüpfungspunkt für die letzteren bilden. Wie häufig bleibt auch hier das, was den direkten Gegensatz zu der negativen Aussage bildet, unausgesprochen. Der mit *δέ* eingeleitete Satz führt den Gedanken in der Art weiter, daß der Grund angegeben wird, welcher verwehrt, Jesu Fähigkeit zum Mitgefühl in Zweifel zu ziehen. Jesus ist nämlich in allen Beziehungen in ähnlicher Weise wie die Leser versucht worden [9]). Dies auf den Vorgang in der Wüste Mt 4, 1—11 oder, was nach 2, 18; 5, 8 ungleich näher läge, auf die Leidenserfahrungen zu beschränken [10]), wird durch *κατὰ πάντα* ausgeschlossen. Was irgend dem Menschen zur Versuchung werden kann, hat auch Jesus als Versuchung empfunden, indem auch für ihn in ganz ähnlicher Weise wie für uns [11]) die Verhältnisse des äußeren Lebens und die inneren Seelenzustände Gelegenheit und Anreiz boten, sich in Willensrichtung und Handlungsweise mit dem göttlichen Willen in Widerspruch zu setzen. Zu diesem Widerspruch ist es freilich, wie die dritte von *πεπειρασμένον* abhängige Adverbialbestimmung *χωρὶς ἁμαρτίας* [12]) bemerklich macht, bei ihm niemals gekommen. Die Ver-

[8]) Die leise Differenz des Sinnes zwischen *κρατῶμεν* hier und *κατέχωμεν* 10, 23 markiert Euthym. gut, indem er ersteres umschreibt: *ἐπιδραττώμεθα, κατέχωμεν κραταιῶς.* Zu dem Gen. bei *κρατεῖν* wie 6, 18; Jdc 7, 8; 2 Sam 3, 6; Dan (Theod.) 10, 8; 11, 6 cf Blaß § 36, 2.

[9]) *Πεπειραομένον* ($\mathfrak{P}^{13}$ ℵ A B D 1739 u. a.) von *πειράζω* verdient den Vorzug vor *πεπειραμένον* (C K L P Min) von dem im NT ganz verdrängten *πειράω* cf Winer-Schmiedel § 15 S. 130.

[10]) So besonders Bornhäuser, Die Versuchungen Jesu nach dem Hb. Leipzig 1905.

[11]) Zu *καθ' ὁμοιότητα* (cf Gen. 1, 11 f.) ist nach dem Zusammenhang *ἡμῶν* zu ergänzen cf 7, 15; Philo III fug. et inv. 51 (9): *κατὰ τὴν πρὸς τἄλλα ὁμοιότητα.*

[12]) *Χωρὶς ἁμαρτίας* ist wie die beiden vorhergehenden Adverbial-

suchung hat nie einen bestimmenden Einfluß auf seinen Willen ausgeübt, so daß er auch nur in seinem Wünschen und Begehren, geschweige in seiner Gesinnung und seinem Verhalten sich von ihr hätte leiten lassen. Diese Auffassung von *χωρὶς ἁμ.* entspricht allein dem Zusammenhang. Ersetzt oder ergänzt [13]) man sie durch den an sich wahren und dem Vf des Hb nicht fremden Gedanken, die Versuchung habe bei Jesus nicht an sündige Neigung anknüpfen können, so schränkt man die durch *κατὰ πάντα* und *καθ' ὁμοιότητα* so nachdrücklich betonte Gleichartigkeit der Versuchung Jesu mit der unserigen in kontextwidriger Weise ein. Der Vf konnte diese Seite unerwähnt lassen, weil die Frage offen blieb, ob das, was Jesu Versuchung infolge der Sündenreinheit seiner Natur an Intensität verlor, nicht durch andere Momente aufgewogen wurde. Nicht unausgesprochen durfte dagegen bleiben, daß die Versuchung bei Jesus nicht zur Sünde geführt hat, wie es bei uns so oft geschieht, weil er sonst nicht der vollkommene Hohepriester hätte sein können, dessen wir uns mit unbedingter Zuversicht getrösten können cf 7, 26; 9, 14. Der so gewonnene Gedanke steht allerdings in einem gewissen Gegensatz zum Vorhergehenden, ohne daß darum eine Adversativpartikel notwendig wäre cf 9, 28 [14]); er soll nur ein mögliches Mißverständnis abwehren und hat im Zusammenhang bloß untergeordnete Bedeutung [15]).

---

bestimmungen von *πεπειρασμένον* abhängig. So faßt die Stelle schon Orig. orat. 15, 4 (Bd. II, S. 335): *πεπειρασμένον κατὰ πάντα ὁμοίως ὑμῖν, ἀλλὰ . . . . . πεπειρασμένον χωρὶς ἁμαρτίας*, ebenso c. Cels. I 69 (Bd. I, S. 123); ferner Oekum., Theophyl., Euthym., wahrscheinlich auch Thdrt. Chrys. spricht sich undeutlich aus. Bei der Verbindung von *χωρὶς ἁμαρτίας* mit *καθ' ὁμοιότητα* (Hofm., Del., Weiß) würde der Tendenz des Zusammenhangs entgegen der Ton statt auf *καθ' ὁμοιοτ.* ganz auf *χωρὶς ἁμαρτ.* fallen. Einen noch unbrauchbareren Gedanken ergibt diese Verbindung, wenn man im Anschluß an vulg: *pro similitudine* die *ὁμοιότης* auf die Gleichartigkeit der Natur bezieht und demgemäß übersetzt: „gemäß einer zwischen ihm und uns bestehenden Ähnlichkeit . . ., die gesondert von der Sünde besteht" (A. Seeberg, Der Tod Christi, S. 3); denn die Unsündlichkeit der Natur Jesu kann doch nicht den Grund oder die Norm für seine Versuchungen bilden. Überdies wäre der Art. und ein Pron. bei *ὁμοιότητα* nicht zu entbehren.

[13]) Ersteres Brochmann (nach Bleek III, S. 16), Weiß, letzteres z. B. Hofm., Riehm S. 322f.

[14]) Wenn schon griech. Exegeten wie Orig. (an den eben angeführten Stellen) und Theophyl. ein *ἀλλά, δέ* oder *μέντοι* einschieben, so ist das als Erklärung nicht zu beanstanden. Weiß, der jede derartige Einschaltung mißbilligt, redet doch auch seinerseits von einer Einschränkung, welche die Gleichartigkeit der Versuchungserfahrung Jesu mit der unsrigen erleidet.

[15]) Wie im Hb wird auch sonst im NT die Sündlosigkeit Jesu durchweg vorausgesetzt, cf z. B. Jo 8, 46; 1 Jo 3, 5; 2 Kr 5, 21; 1 Pt 2, 22. Die jüd. Theologie scheint ebenfalls dem Messias Sündlosigkeit zugeschrieben zu haben cf Volz, Jüd. Eschatologie § 35, 8a (anders allerdings Weber, Jüd. Theologie § 79, 1). Daher nimmt v. Soden an, die Behauptung der

Daher läßt der Vf sogleich wieder eine Aufforderung an die Leser ergehen, welche sie ermuntert, sich den Besitz eines erhabenen und mitfühlenden Hohenpriesters in entsprechender Weise zunutze zu machen: [**4, 16**] Lasset uns also mit Zuversicht hinzutreten zu dem Thron der Gnade, damit wir Barmherzigkeit empfangen und Gnade finden zu rechtzeitiger Hilfe. Während das Hohepriestertum des AB den Gliedern der atl Volksgemeinde nur eine unvollkommene, die Angst nicht überwindende Annäherung an Gott ermöglichte (cf 10, 1; 12, 18), dürfen und sollen die Genossen des NB mit getroster Zuversicht ihm nahen. Einen priesterlichen Akt kann man das nicht nennen, da *προσέρχεσθαι* weder im Hb (cf 10, 1; 7, 25), noch im AT (cf Ex 16, 9; Lev 9, 5) als technischer Ausdruck für das Nahen des Priesters zu Gott verwendet wird und auch da, wo es vom Priester gebraucht ist, immer nur das Herantreten zur Verrichtung eines heiligen Dienstes bezeichnet (Lev 9, 7f; 21, 17f; 22, 3; Num 16, 40; 18, 3). Es würde das auch gar nicht in den vorliegenden Zusammenhang passen, wo der Vf zeigen will, wieweit die durch das Hohepriestertum Christi vermittelte Gottesgemeinschaft die durch das atl Priestertum ermöglichte übertrifft. Die Genossen des NB können ohne alles Bangen mit freudiger Zuversicht (cf 3, 6) in Glauben, Hoffnung (7, 19) und Gebet zu dem Throne Gottes hinzutreten cf 7, 25; 10, 22; (11, 6); 12, 22. Dieser Thron heißt *ὁ θρόνος τῆς χάριτος* im Gegensatz zu dem כִּסֵּא־דִין, insofern nicht schonungsloser Strafvollzug, sondern vergebende Gnade von ihm ausgeht [16]). Der Gen. qual. bezeichnet

---

Sündenfreiheit Jesu beruhe nur auf Übertragung aus der messianischen Dogmatik des Judentums, ohne daß das Bedürfnis eines historischen Nachweises vorhanden gewesen wäre. Allein Hb 5, 7f. beweist, daß gerade hier der Vf von dem lebendigen Eindruck der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu beherrscht ist. Dies unterscheidet seine Aussage auch von den parallelen Äußerungen Philos über den Logos cf III fug. et inv. 108 (20): *λέγομεν γὰρ τὸν ἀρχιερέα οὐκ ἄνθρωπον, ἀλλὰ λόγον θεῖον εἶναι πάντων οὐχ ἑκουσίων μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀκουσίων ἀδικημάτων ἀμέτοχον*; auch 115—118 (21); V spec. leg. I (vict.) 230 (10). Die von der Berührung mit der materiellen Welt nicht befleckte Vernunft Gottes ist etwas ganz anderes als der aus der Versuchung rein hervorgegangene, sittlich bewährte und vollendete Mensch Jesus. Die Sündlosigkeit ist nach Philo V virtut. 177 (paen. 1) ein Vorrecht Gottes, und wenn er hinzufügt: *τάχα δὲ καὶ θείου ἀνδρός*, so gibt er anderwärts V spec. leg. I 252 (vict. 14) diese leise Möglichkeit selbst wieder preis, indem er erklärt: *καὶ γὰρ ὁ τέλειος ἢ γενητὸς οὐκ ἐκφεύγει τὸ διαμαρτάνειν*, cf auch IV vit. Mos. II 147 (III 17).

[16]) Der Gegensatz zwischen dem Thron der Gnade und des Gerichts tritt in den folgenden jüd. Parallelen besonders deutlich hervor: Wajjikra Rabba zu Lev 23, 24 (Wünsche S. 204f.): R. Bibi b. Abba (ca. 300 n. Chr.) sagt im Namen des R. Jochanan (ca 199—279): Wenn nun Jizchaks Kinder in Übertretungen und böse Werke verfallen, so sei ihnen der Opferwilligkeit Jizchaks, ihres Vaters, eingedenk und erhebe dich dann vom Thron

wie in den analogen Verbindungen θρόνος δόξης (Mt 19, 28; 25, 31; 1 Sam 2, 8) und θρόνος ἀνομίας (Ps 94, 20) das, was für den Thron, bzw. das durch den Thron symbolisierte Regiment charakteristisch ist. Zu einem Thron der Gnade ist der Thron Gottes dadurch geworden, daß Christus dort seinen Platz zur Rechten Gottes erhalten hat (1, 3; 8, 1; 12, 2), und daß es dadurch der Gnade Gottes ermöglicht worden ist, ungehemmt durch menschliche Sünde sich zu betätigen. Jetzt bedarf es für uns nur noch des Hinzutretens zu dem Gnadenthron, um in den tatsächlichen Besitz der Gnade zu kommen. Die Wendungen ἔλεος λαμβ.[17]) und χάριν εὑρισκ. (Lc 1, 30; AG 7, 46; Gen 6, 8; 18, 3 u. ö. im AT) unterscheiden sich nur dadurch voneinander, daß ἔλεος die göttliche Liebe als die menschlicher Not und Bedürftigkeit entgegenkommende und derselben abhelfende Barmherzigkeit, χάρις als die frei sich herablassende, ihr Motiv in sich selbst tragende, dem Niedrigen und insbesondere dem Sünder sich zuwendende Huld charakterisiert[18]). Solcher Gnadenerweisungen bedürfen die Leser, um rechtzeitig d. h. jeweilen dann, wenn es notwendig ist, also besonders in der Versuchung (v. 15) Hilfe zu erlangen (Ps 9, 10; 10, 1)[19]).

Nachdem so das Hohepriestertum Christi in seiner Bedeutung

---

der Gerechtigkeit auf den Thron der Barmherzigkeit und werde mit Erbarmen über sie erfüllt und erbarme dich ihrer und wandle ihnen das Strafmaß (die Eigenschaft des Rechts) in das Maß der Barmherzigkeit (die Eigenschaft der Gerechtigkeit). — R. Abba b. R. Papi und R. Josua von Sichnin (4. Jahrh.) sagten im Namen des R. Levi (ca. 300): Alle Tage des Jahres liegen die Israeliten ihrem Geschäfte ob, am Neujahrstage aber nehmen sie ihre Posaunen und blasen vor dem Heiligen und er erhebt sich vom Thron des Rechts auf den Thron der Barmherzigkeit und wird über sie mit Erbarmen erfüllt.

[17]) Die attische Form ἕλεον (L Min Chrys. Thdrt) gehört nur der antiochenischen Recension des NT an und ist trotz der Verteidigung von Bleek III, S. 19f. hier wie überall im NT zu tilgen cf Blaß § 9, 3.

[18]) Die Verkennung der chiastischen Stellung λάβωμεν ἔλεος und χάριν εὕρωμεν und die dadurch bedingte Verknüpfung von ἔλεος und χάριν hat die Abschreiber zu verschiedenen Textänderungen veranlaßt. In B ist das objektslos gewordene εὕρωμεν getilgt, während in D 302 d durch die Streichung von εἰς das Verb in εὔκαιρον βοήθειαν ein neues Objekt erhalten hat.

[19]) Die Beziehung auf die Versuchungen wird durch den Zusammenhang mit v. 15 so deutlich an die Hand gegeben, daß es nicht gerechtfertigt ist, in εὔκαιρος eine Anspielung auf die Zeit des Heils (3, 13; 2 Kr 6, 2) zu sehen, zumal das Adj. unter Zurückdrängung des ursprünglichen Zeitbegriffs (Ps 104, 27) häufig in die Bedeutung „passend", „gelegen" übergeht (cf Mc 6, 21; Ps.-Aristeas 203. 236; Aes. fab. ed. Halm 150) und dann sogar von einem günstig gelegenen Orte gebraucht wird cf 2 Mkk 15, 20; 3 Mkk 4, 11; 5, 44; Ps.-Aristeas 115. Andersartig ist Dittenberger, Or. graec. inscr. sel. 762, 4: βοηθείτω κατὰ τὸ εὔκαιρον, wo es sich um die εὐκαιρία des Helfers, nicht dessen, dem geholfen wird, handelt.

für den Heilsstand der Christen kurz vergegenwärtigt worden ist, wendet sich der Vf nun zu dem **Nachweis, daß die entscheidenden religiös-sittlichen Voraussetzungen des aaronitischen Hohepriestertums auch bei Jesus vorhanden sind 5, 1—10,** wobei gleichzeitig die überragende Würde des Hohepriestertums Christi andeutungsweise hervortritt.

Ein erstes Requisit ergibt sich aus dem Verhältnis des Hohenpriesters zu den Menschen, die er vertritt: [5, 1—3] Jeder Hohepriester nämlich wird aus Menschen genommen und für Menschen bestellt in bezug auf das Verhältnis zu Gott, damit er Gaben und Opfer darbringe für Sünden als einer, der milde gestimmt ist gegenüber den Unwissenden und Irrenden, da auch er umgeben ist mit Schwachheit und ihretwegen wie für das Volk auch für sich selbst Opfer darbringen muß für Sünden. Der allgemeine Satz 5, 1 sieht nicht danach aus, eine Begründung der Ermahnung 4, 16 zu bringen. Er wäre dazu auch nicht geeignet, da in 5, 1—3 gar nicht von Jesus, sondern von jedem Hohenpriester (cf 8, 3) [20]) die Rede ist. Ja 5, 3 wird von diesem sogar etwas ausgesagt, was von Jesus nach 4, 15 nicht gilt. Diese Schwierigkeiten bleiben auch bestehen, wenn man *γάρ* nicht bloß zu 5, 1—3, sondern zu dem ganzen Abschnitt 5, 1—10 nimmt. Verständlich wird das *γάρ* nur, wenn man es auf 4, 15 bezieht und dann allerdings nicht eine Begründung, sondern eine Erläuterung einführen läßt cf 3, 4; 5, 14. Von dem gleich uns versuchten Jesus kann der Vf sagen, daß wir an ihm einen Hohenpriester besitzen, da das, was ein notwendiges Requisit des Hohenpriesters ist, die Anteilnahme an menschlicher Schwachheit, auch von ihm gilt. Ist der Zusammenhang hiermit richtig bestimmt, so kann der Ton v. 1 nicht auf der Aussage des Hauptsatzes *ὑπὲρ ἀνθρώπων καθίσταται*, sondern nur auf der Participialbestimmung *ἐξ ἀνθρώπων λαμβανόμενος* liegen. Diese gehört demgemäß auch nicht als adjektivische Beifügung zu dem Subjekt (was sprachlich nicht zu beanstanden wäre cf Mt 3, 10; 12, 25; 13, 52; 1 Kr 11, 4 f.), sondern bildet einen Teil des Prädikats (cf Oekum.). Nur einer

---

[20]) Es ist kaum nötig zu bemerken, daß *πᾶς ἀρχιερεύς* nur den Hohenpriester im heilsgeschichtlichen Sinne meint, obwohl der Titel *ἀρχιερεύς* Herod. II 37, 3; 142, 1 u. a. auch den ägyptischen Oberpriestern, Polyb. XXII 3, 2 (XXIII 1, 2); XXXII 21 (22), 5 dem römischen pontifex maximus und auf zahlreichen Inschriften Oberpriestern verschiedener Art (cf Dittenberger, Sylloge[2] III S. 207, Or. gr. inscr. II S. 635) beigelegt wird. Der Vf will hervorheben, was notwendige Kennzeichen des Hohepriestertums sind, so wie sich dieses auf dem Boden des atl Gesetzes herausgebildet hat.

der aus dem Kreise der Menschen hervorgegangen ist (cf Num 8, 6), und der vermöge gleicher Herkunft und gleicher Lebensbedingungen sich mit den von ihm Vertretenen solidarisch verbunden fühlt, ist geeignet, zum Vertreter der Menschen Gott gegenüber (2, 17) bestellt zu werden [cf Hb 7, 28; Philo IV vit. Mos. II 109 (III, 11); Jos. ant. XVII 164 (6, 4); XX 235. 238 (10, 3) u. a.] und die dem Hohenpriester obliegende Darbringung von Opfergaben (cf Lev 21, 6) in schonender Gesinnung zu vollziehen. Ähnlich wie in v. 1 hat nämlich auch v. 2 die Participialbestimmung *μετριοπαθεῖν δυνάμενος* den Nachdruck, und im Unterschied von 8, 3 kommt dem Finalsatz *ἵνα προσφέρῃ* keine selbständige Bedeutung zu, sondern er zeigt nur, bei welcher Gelegenheit der Hohepriester seine maßvolle Gesinnung gegenüber der Gemeinde zu betätigen hat. Durch die mittels *καί*[21]) verbundenen Begriffe *δῶρα* und *θυσίαι* (cf 8, 3; 9, 9) werden nicht verschiedene Kategorien von Opfergaben einander gegenübergestellt, sind doch 8, 3 auch die *θυσίαι* unter die *δῶρα* subsummiert, vielmehr werden aus der ganzen Gruppe der nach der gesetzlichen Ordnung Gott dargebrachten Gaben (animalische und vegetabilische Opfer, Blut, Weihrauch) durch *θυσίαι* die spez. für den Altar bestimmten noch besonders hervorgehoben (cf Lev 2, 1. 4. 5. 7. 13; 3, 1. 6)[22]). Gewöhnlich wurde die Darbringung der Opfer durch die Priester vollzogen, während sich der Hohepriester nur an Sabbathen und Festtagen daran beteiligte cf Jos. bell. V 230 (5, 7). Schon dies macht es wahrscheinlich, daß der Vf v. 1[b] die Opfer des großen Versöhnungstages vor Augen hat, bei denen auch in besonderem Sinne zutrifft, daß sie der Sünden wegen[23]) d. h. zu ihrer Sühnung dargebracht wurden. Auch die Unterscheidung zwischen den Opfern für das Volk und denen für den Hohenpriester (5, 3) weist auf den Versöhnungstag, wie denn der Hohepriester nach dem Gesetze

---

[21]) Da $\mathfrak{P}^{13}$ B nur *καί* darbieten und bei D *τέ* vor *δῶρα* steht, also in der Vorlage der Hs. wahrscheinlich fehlte, wird *τέ-καί* (ℵ A C K L P Min) auf Konformation mit 8, 3; 9, 9 beruhen. Die Verss. dürfen hier nicht als Zeugen beigezogen werden.

[22]) *Δῶρα* und *θυσίαι* nebeneinander wie Ps.-Aristeas 234 und LXX 1 Reg 8, 65 var. lect. Während Theophyl. auf eine Unterscheidung beider Begriffe ausdrücklich verzichtet, gibt Euthym. die willkürliche Erklärung: *δῶρα μὲν ἐλέγοντο, ἃ προσῆγον τῷ θεῷ τινες διὰ ἀρχιερέως ἐξ οἰκείας γνώμης, οὐκ ἐξ ἐπιτάγματος νομικοῦ, θυσία δὲ τὰ ἐξ ἐπιτάγματος νόμου.* Die gewöhnliche z. B. durch Bengel vertretene Annahme, *δωρ.* u. *θυσ.* entsprächen dem hebr. מִנְחָה und זֶבַח d. h. dem unblutigen und blutigen Opfer, wird durch den Sprachgebrauch der LXX widerlegt, bei der מִנְחָה ca. 30 mal durch *δῶρον*, ca. 130 mal durch *θυσία* wiedergegeben ist, זֶבַח ebenfalls ca. 130 mal durch *θυσία*.

[23]) Ὑπέρ steht in der Verbindung mit *ἁμαρτιῶν* (Hb 7, 27; 10, 12; 1 Kr 15, 3) hellenistisch ganz in demselben Sinne wie *περί* Hb 10, 18; 13, 11; Rm 8, 3; 1 Jo 2, 2; 4, 10; 1 Pt 3, 18 cf Blaß § 42, 5; Moulton S. 170 f.

fast nur an diesem Tage die Opferhandlungen in eigener Person verrichten mußte (Lev 16). Das *μετριοπαθεῖν*, das den Hohenpriester zur richtigen Verwaltung seines Amtes befähigt, besteht in der Mäßigung des Affektes, insbesondere des Unwillens über die menschliche Sünde [24]). Mit dem von Jesus 4, 15 ausgesagten *συμπαθεῖν* ist es nicht identisch, wie Oekum., Euthym., vulg voraussetzen. Während das letztere die positive Vorstellung einer günstigen Stimmung gegenüber anderen in sich schließt, so das erstere nur die negative einer nicht allzu ungünstigen. Der an sich ebenfalls in dem Ausdruck enthaltene Gegensatz gegen die gänzliche Empfindungslosigkeit bleibt in dem vorliegenden Zusammenhang außer Betracht. Nur darauf kommt es hier an, daß der Hohepriester seiner Entrüstung über die Verfehlungen der Gemeinde nicht ungehemmten Lauf läßt, weil dies ihn zum Richter, nicht aber zum Vertreter der Sünder vor Gott machen würde. Inwiefern er ohne Verleugnung der Wahrheit und Gerechtigkeit seine Empfindung zügeln kann, ergibt sich aus der Beschaffenheit der Personen, denen gegenüber er diese Aufgabe hat. Es sind der Unwissenheit und dem Irrtum verfallene, nicht in bewußter Auflehnung gegen Gott und in entschlossener Ablehnung seines Willens handelnde, sondern aus Verblendung und Schwachheit sündigende Menschen, die er zu vertreten hat. Weil ihre Verfehlungen dieses Gepräge an sich tragen, ist Nachsicht und Vergebung möglich, während anderenfalls keine Milde Platz greifen dürfte. So wird durch diese Charakterisierung der Sünder zugleich die Grenze angedeutet, bis zu welcher sich das *μετριοπαθεῖν* zu erstrecken hat. Wie das Gesetz bloß bei den בִּשְׁגָגָה d. h. *ἀκουσίως καὶ κατὰ ἄγνοιαν* (Philo Fragm. Mang. II S. 651) begangenen Sünden eine Sühne zuläßt, dagegen auf die בְּיָד רָמָה verübten, einen radikalen Bruch des Gesetzes in sich schließenden unwiderruflich die Strafe der Ausrottung setzt (Lev 4, 2; 5, 15; Num 15, 22—31), so hat die Milde des Hohenpriesters nur da eine Stelle, wo die Sünde in

---

[24]) Zu *μετριοπαθεῖν* cf Bleek III, S. 39—41; Cremer s. v. Das Wort bezeichnet zunächst eine Stimmung, welche die Mitte hält zwischen der Leidenschaft und der Apathie cf Philo IV Abr. 257 (44): *μήτε πλέον τοῦ μετρίου σφαδάζειν . . . μήτε ἀπαθείᾳ . . . χρῆσθαι, τὸ δὲ μέσον πρὸ τῶν ἄκρων ἑλόμενον μετριοπαθεῖν πειρᾶσθαι*; ebenso steht Philo I leg. alleg. III 129. 132. 134 (45 f.) die *μετριοπάθεια* im Gegensatz einerseits zum *θυμός*, andrerseits zur *ἀπάθεια*. Sodann wird aber häufig das Maßhalten nur nach einer Seite ins Auge gefaßt und dem Übermaß der Empfindung entgegengesetzt cf Philo IV Jos. 26 (5); V virt. 195 (nob. 2), insbesondere dem Zorn cf Jos. ant. XII 128 (3, 2), wo die Großherzigkeit des Vespasian und Titus gerühmt wird: *μετὰ πολέμους καὶ τηλικούτους ἀγῶνας οὓς ἔσχον πρὸς ἡμᾶς μετριοπαθησάντων*; cf auch die Parallelisierung von *ἐπιεικής* und *μετριοπαθής* Philo V spec. leg. III 96 (17). Schon etwas zu weit geht Theophyl. mit der Umschreibung: *τοντέστι συμμετρεῖν, συμπαθεῖν, συγκαταβαίνειν καὶ συγγινώσκειν.*

Unwissenheit und Irrtum eine gewisse Entschuldigung findet[25]). Hier Nachsicht zu üben ist der Hohepriester darum fähig, weil auch er mit einer im ganzen sittlichen Zustand wie in einzelnen Verfehlungen sich bekundenden Schwachheit (4, 15; 7, 28) wie mit einem Gewand umgeben ist[26]). Es kommt hinzu, daß er dieser wegen verpflichtet ist am Versöhnungstag (cf Lev 16, 6. 17. 24. 33) und sonst (Lev 9, 7) für sich selbst[27]) ganz ebenso wie für das Volk Opfer darzubringen zur Sühnung der Sünden[28]). Der enge Zusammenhang, in welchem die Aussage v. 3 mit 2^b steht, gestattet nicht, sie von *ἐπεί* 2^b loszulösen und als selbständigen Satz zu betrachten[29]). Die Verpflichtung, für sich selbst Opfer darzubringen, erinnert den Hohenpriester stets von neuem an die Tatsache seiner Schwachheit und wird so für ihn zum Motiv, seinen Unwillen gegen die Sünder in Schranken zu halten. Als weiterer Grund für 2^a kann freilich v. 3 nur gelten, wenn *ὀφείλειν* hier nicht wie 2, 17; 5, 12 von der sich aus den Umständen ergebenden moralischen Verpflichtung, sondern wie Test. Jos. 14, 6 von dem gesetzlichen Zwange steht. Das entspricht auch allein der Sachlage. Es ist nicht dem Belieben des Hohenpriesters anheimgegeben, wie er es mit dem Opfer für sich halten will. Das Gesetz schreibt ihm dieses ganz in derselben Weise vor wie das Opfer für die Gemeinde[30]). — Hiermit ist an dem Hohepriestertum ein Zug hervorgehoben, der in dieser Weise sich

---

[25]) *Ἀγνοεῖν* begegnet in gleicher Verwendung, wenn es bei LXX für שְׁגָגָה Lev 4, 13; 1 Sam 26, 21; Ez 45, 20[a] oder בִּשְׁגָגָה Lev 5, 18 steht; cf ferner Gen 20, 4; Num 12, 11; Test. Jud. 19, 4. Entsprechend findet sich *ἄγνοια* zur Wiedergabe von שְׁגָגָה Lev 22, 14; Koh 5, 5. Demgemäß ist *ἀγνόημα* 9, 7 geradezu Term. techn. für Schwachheitssünden, ebenso *ἄγνοια* im Gegensatz zu *παρανομία* Test. Zab. 1, 5; cf auch Test. Lev. 3, 5; Test. Jud. 19, 3; Jubil. 22, 14; 41, 25. — Zu *πλανᾶσθαι* cf 3, 10; Tit 3, 3; Jk 5, 19; 1 Pt 2, 25; (2 Pt 2, 18). Auf dem Standpunkt des NT gelten alle Sünden für Unwissenheitssünden (cf Lc 23, 34; AG 3, 17; 13, 27; 17, 30; 1 Kr 2, 8; 1 Pt 1, 14), sofern sie nicht eine bewußte und entschlossene Ablehnung der klar erkannten Heilswahrheit in sich schließen.

[26]) Zu *περίκειμαι* mit Akk. wie AG 28, 20 cf Blaß § 34, 6.

[27]) *Ἑαυτοῦ* ist durch $\mathfrak{P}^{14}$ ℵ A C u. a. ungleich stärker bezeugt als *αὐτοῦ* (B D), cf auch oben S. 11 A 22.

[28]) Die schlechtbezeugte LA *ὑπὲρ ἁμαρτιῶν* (K L Min) beruht nur auf Konformation mit 5, 1. Da bloß der Sing. *περὶ ἁμαρτίας* für „Sündopfer" steht cf 10, 6. 8, so kann *περὶ ἁμαρτιῶν* nur bedeuten „zur Beseitigung der Sünden" cf 10, 26; (10, 18; 13, 11). Somit steht *προσφέρειν* hier absolut wie Lc 5, 14; Ex 36, 6; Num 6, 13; 7, 2. 10. 18; Sir 7, 9. Übrigens unterscheidet Philo III quis rer. div. her. 174 (36) auch beim täglichen Opfer 2 Kategorien: *ἦν τε ὑπὲρ ἑαυτῶν οἱ ἱερεῖς προσφέρουσι τῆς σεμιδάλεως καὶ τὴν ὑπὲρ τοῦ ἔθνους τῶν δυεῖν ἀμνῶν, οὓς ἀναφέρειν διείρηται.*

[29]) Die Verkennung des Verhältnisses von v. 3 zu 2^b mag die Veranlassung gegeben haben, *δι' αὐτήν* ($\mathfrak{P}^{13}$ ℵ A B C D u. a. d) durch *διὰ ταύτην* (K L Min) zu ersetzen.

[30]) Diese Auffassung von *ὀφείλει* vertreten schon Thdrt und Euthym.

bei Jesus nicht findet. Hat er auch die Schwachheit und Versuchbarkeit der übrigen Menschen geteilt, so doch nicht ihre Sünde (cf 4, 15). Um so eher ließe sich erwarten, der Vf werde noch ausdrücklich darauf hinweisen, inwiefern das oben gezeichnete Bild des Hohenpriesters in der Person Jesu seine Verwirklichung finde. Wenn er gleichwohl hierauf verzichtet, so erklärt sich das eben daraus, daß er sich 4, 15 bereits mit genügender Deutlichkeit darüber ausgesprochen hat. Eine weitere Erörterung hätte das dort Gesagte nur wiederholen können. Man irrt, wenn man mit Thdrt, Beza, Schlicht., Del. u. a. unter Berufung auf *προσενέγκας* 5, 7 annimmt, die Parallele zu v. 1—3 folge erst v. 7—10. Von einem Opfer ist, wie sich zeigen wird, dort nicht die Rede, und die Schwachheit Jesu wird v. 7—10 unter einen ganz anderen Gesichtspunkt gestellt als v. 1—3. Nicht als Grund für das Mitgefühl Jesu mit den Brüdern kommt sie dort in Betracht, sondern als Veranlassung zu williger Unterordnung unter Gott in demütigem Gehorsam. So fügt sich der Abschnitt 5, 7 ff. der andersgearteten Betrachtungsweise ein, zu welcher der Vf v. 4 übergeht.

Hier folgt nämlich ein zweites Requisit des Hohenpriesters, das sich aus dessen Verhältnis zu Gott ergibt: [5, 4] Und keiner nimmt sich selbst die Ehre, sondern einer, der von Gott berufen wird, [empfängt sie] gerade wie auch Aaron. Die Solidarität des Hohenpriesters mit den Menschen v. 1—3 und seine Berufung durch Gott sind zwei einander ergänzende Voraussetzungen seiner Stellung. Es liegt in der Natur der Sache, daß niemand die hohepriesterliche Würde[31]) eigenmächtig an sich reißen darf. Nur Gott kann bestimmen, wen er als Vertreter der Menschen will zu sich nahen lassen. Das macht die göttliche Berufung zu einem unentbehrlichen Erfordernis[32]), wie ja auch schon Aaron samt seinen Söhnen durch ein ausdrückliches Gotteswort mit dem priesterlichen Amte betraut worden ist cf Ex 28, 1; 29, 4 f.; Lev 8, 1; Num 3, 10; 16—18[33]). Die textkritisch gesicherten Worte *καθώσπερ καὶ Ἀαρών* müssen

---

[31]) *Τιμή* wird wie von anderen Ehrenstellungen so auch von der hohepriesterlichen Würde gebraucht cf Jos. ant. III 188—190 (8, 1) u. ö.; Philo IV vit. Mos. II 67 (III 1). — Zu *λαμβάνειν ἑαυτῷ* „etwas an sich reißen" cf Dio Cass. 64, 2: *νομίζων οὐκ εἰληφέναι τὴν ἀρχήν, ἀλλὰ δεδόσθαι αὐτῷ*. Im Folgenden steht das hinter *ἀλλά* zu ergänzende *λαμβάνει* zeugmatisch in der Bedeutung „empfangen".

[32]) Die Beifügung eines *ὁ* zu *καλούμενος* (LP Min Thdrt u. a.) und zu *Ἀαρών* (Min Thdrt) erklärt sich daraus, daß man den Art. bei dem Subj. vermißte.

[33]) Cf Bemidbar Rabba zu Num 16, 35 (Wünsche S. 441): „So sprach auch Mose zu ihnen: Wenn mein Bruder Aaron selbst die Priesterwürde an sich gerissen hätte, da tätet ihr recht, wenn ihr euch darüber aufhieltet; jetzt aber hat Gott sie ihm gegeben, er, dem Größe, Macht und Herrschaft gehört".

nämlich, wenn kein Asyndeton entstehen soll, mit Ephr. und allen griech. Exegeten zum Vorhergehenden gezogen werden [34]). Sie wären ja ohnehin, höchstens wenn *καί* fehlte, geeignet, die Überleitung zu bilden zu dem nun folgenden Nachweis des erwähnten Requisits bei Christus: [5, 5 f.] So hat auch der Christus nicht sich selbst die Würde zugeeignet, Hoherpriester zu werden, sondern der zu ihm sprach: „Mein Sohn bist du, ich habe dich heute gezeugt", wie er auch anderswo sagt: „Du bist Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedeks." Mit weit mehr Recht als Aaron hätte Christus im Bewußtsein seiner messianischen Stellung (cf oben S. 87 A 28) eigenmächtig die Würde des Hohepriestertums [35]) an sich reißen können. Dennoch hat nicht er sich diese beigelegt, sondern Gott cf Jo 8, 54. Wenn der Vf, statt Gott direkt zu nennen, ihn als den bezeichnet, der das schon 1, 5 (cf oben S. 16—18) citierte Wort Ps 2, 7 gesprochen habe, so tut er das in der Überzeugung, daß hierin mittelbar die Berufung Christi zum Hohepriestertum enthalten sei. Ein Mensch, den Gott als seinen Sohn in einzigartigem Sinne anerkennt, besitzt als solcher Fähigkeit und Anwartschaft, der Vertreter der Menschen bei Gott zu sein. Daß der Vf das Citat in diesem Sinne verwendet, beweist die Einführungsformel, mit der er eine weitere Schriftstelle Ps 110, 4 anschließt [36]). Auch an diesem anderen Orte [37])

---

[34]) An der Vergleichung Christi mit Aaron, die nach 5, 6 u. 10 unpassend schien, haben sich die Abschreiber vielfach gestoßen. Daher tilgt $\mathfrak{P}^{13}$ die Worte *καθώσπερ καὶ Ἀαρών*, dagegen K die Worte *οὕτως καὶ ὁ Χριστός* v. 5. Das gleiche Motiv veranlaßt d zu der charakteristischen Textumwandlung: *non quemadmodum Aaron sic et Christus* etc. Daß dies eine Singularität von d ist, beweist Amb. epist. 63 (M S L XVI, 1202 A), der *sicut et Aaron* liest und mit dem Vorhergehenden verbindet. Demnach wird der Wegfall des *καί* bei D auf Angleichung an d beruhen, so daß für das Fehlen von *καί*, da vulg syr[1] als Verss. kaum in Betracht kommen, keine sicheren Zeugen übrig bleiben. (In C ist die LA zweifelhaft.) — *καθώσπερ*, sonst nirgends im NT, verdient wegen seiner Bezeugung (ℵ* A B D 17 u. a.) sowie als singuläre L A den Vorzug vor *καθώς* (Chrys. Procop.) und *καθάπερ* (ℵ[c] K L P Min) cf 4, 2.

[35]) *Δοξάζειν* „verherrlichen", „rühmen" gewinnt hier aus dem Zusammenhang die Bedeutung „eine Würde verleihen" cf *δόξα* „Würdestellung" 3, 3, speziell vom Hohepriesteramt Sir 45, 23; 2 Mkk 14, 7. — Zu dem den Inhalt des *δοξάζειν* enthaltenden Inf. der Folge cf Winer § 44, 1.

[36]) Es ist also ein richtiges Interpretament, wenn D hinter *ἐν ἑτέρῳ* ein *πάλιν* einschiebt. — Das Citat folgt dem Wortlaut der LXX, doch lassen hier wie 7, 17. 21 alle guten Zeugen gegen P Min hinter *σύ* das *εἶ* der LXX weg. Daß die Verss. meistens ein Äquivalent dafür haben, kommt nicht in Betracht, da nicht alle Sprachen die Copula weglassen können wie die griechische.

[37]) *Ἐν ἑτέρῳ* cf AG 13, 35 ist natürlich gleichbedeutend mit *ἐν ἑτέρῳ τόπῳ* 1 Clem 8 4 cf *in alio loco* d vulg; doch ist eine Ergänzung überflüssig, da *ἑτερ.* Neutr. sein kann cf 4, 5.

äußert sich Gott so über Christus, daß daraus hervorgeht, Gott habe Christus die Würde des Hohepriestertums verliehen. In dem schon 1, 3 verwerteten und 1, 13 citierten Psalm (cf oben S. 13 A 25 u. 26, S. 25f.) spricht Gott dem Messias ausdrücklich das Priestertum zu. Dreierlei ist für dieses charakteristisch. Es wird erstens nur dem Angeredeten zugeteilt, ohne daß wie bei Aaron (Ex 28, 1) auch der Söhne als der Erben des Priestertums gedacht wäre. Zweitens wird es dem Priester auf ewig übertragen, ohne daß irgend eine Grenze seines Amtes in Aussicht genommen wäre. Drittens endlich ist es ein Priestertum nach der Art Melchisedeks, bei dem königliche und priesterliche Würde vereinigt sind [38]). Für die Empfindung des Vf liegen, wie 7, 1—25 zeigt, alle diese Momente in der angeführten Schriftstelle, wenn sie auch den Lesern aus deren Wortlaut noch nicht entgegentreten. Im vorliegenden Zusammenhang soll das Psalmwort nur deutlich machen, wie das Hohepriestertum Christi auf Übertragung durch Gott beruht. Daß im Psalm der Angeredete nur Priester, nicht aber Hoherpriester genannt wird, tut der Beweiskraft der Stelle keinen Eintrag, da der König, wenn er zugleich Priester ist, selbstverständlich die Würde eines Oberpriesters besitzt. Daher heißt Christus 5, 10 und 6, 20 auch „Hoherpriester nach der Ordnung Melchisedeks".

Zu dem Schriftbeweis für die Berufung Christi zum Hohepriestertum v. 5f. fügt der Vf nun aus dem Lebensgang des Herrn noch den Nachweis hinzu, daß Jesus die Würde des Hohe-

---

[38]) Nach 7, 3. 8. 16f. 24 rechnet der Vf die Dauer des Priestertums Christi *εἰς τὸν αἰῶνα* mit zu dem, was es dem Priestertum Melchisedeks gleichartig macht. Gegenüber der Meinung des AT ergibt das allerdings eine Differenz, doch nur eine formale. — Das in seiner Bedeutung reich nuancierte *τάξις* läßt sich im Deutschen kaum entsprechend wiedergeben. Die meist bevorzugte Übersetzung „Stellung" paßt nicht in den Zusammenhang, mag man darunter die „Rangstufe" innerhalb der Gesellschaft (Test. Lev. 11, 3) oder die „Aufgabe" cf Polyb. I 56, 6; II 24, 9; III 33, 13 oder „Berufsstellung" cf Jos. ant. VII 280 (11, 6); vita 397 (71) verstehen, obwohl das Wort in diesem letzteren Sinn gerade auch von der Priesterstellung vorkommt cf Tebtunis Pap. 297, 8 (Bd II S. 73): *δς ἀπήγ[ει]λεν τὴν τάξιν ὡς ὀφείλουσαν πραθῆναι* „welcher mitteilte, daß sein Amt verkauft werden sollte". Für den Sinn des Wortes im Hb ist von Belang, daß der Vf 7, 15 es durch *ὁμοιότης* ersetzt. Demnach ist die dem hebr. דִּבְרָה vollkommen entsprechende Bedeutung „Art" cf 2 Mkk 9, 18; Polyb. III 20, 5; Ps.-Aristeas 69 am angemessensten. Etwas anders wird das Wort an der einzigen Stelle des Briefes, wo es außerhalb des Citates noch begegnet: 7, 11 gebraucht. Hier, wo die *τάξις Μελχισεδέκ* der *τάξις Ἀαρών* gegenübergestellt wird, gewinnt *τάξις* mehr die Bedeutung einer das Priestertum regelnden „Anordnung" oder „Vorschrift", cf zu diesem Gebrauch Prov 31, 26 = תּוֹרָה; Jos c. Ap. II 151 (15, 11) und Test. Napht. 3, 2—5 parallel mit *νόμος*; cf auch *ἀρχίας τάξις ἀμεταχείριτος* Jos. c. Ap. II 234 (32, 3).

priestertums nicht eigenmächtig an sich gerissen hat: [5, 7 f.] Welcher in seinen Fleischestagen Bitten und Flehen an den, der ihn vor dem Tode bewahren konnte, mit starkem Geschrei und Tränen gerichtet hat und erhört worden ist von wegen der Ehrerbietigkeit und so, obgleich Sohn, an dem, was er gelitten, den Gehorsam gelernt hat. Daß sich das Relativ ὅς nicht auf das Subjekt von 5b ὁ λαλήσας, sondern auf die in den Citaten v. 5 und 6 angeredete Person, nämlich auf Christus 5a bezieht, hat nichts Befremdliches, da Christus das logische Subjekt des ganzen Abschnitts ist. Was der Vf von ihm sagen will, gehört im Gegensatz zu der jetzigen Daseinsweise des Herrn in die ἡμέραι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ [39]). Während Christus mit seiner Erhöhung in einen Zustand allseitiger Vollendung gelangt ist, hatte er zeit seines Erdenlebens das Fleisch (cf 2, 14; 10, 20) d. h. die irdisch materielle Natur des Menschen zur Grundlage und Form seines Daseins (cf 1 Pt 4, 2; 2 Kr 10, 3; Gl 2, 20; Phl 1, 22. 24) und war damit wie dem Wachstum und der Entwicklung so auch der Schwachheit und Leidensfähigkeit unterworfen, die mit dem Wesen des Fleisches unzertrennlich verknüpft sind. Dieser seiner damaligen Existenzweise gemäß mußte er am Leiden Gehorsam lernen. Wie das geschah, zeigen die dem Hauptsatz ὃς ἔμαθεν vorausgeschickten Participialsätze v. 7, die wegen ihres Verhältnisses zum Hauptverbum ebenfalls durch die Zeitbestimmung 7a näher bestimmt sein müssen. In den Tagen seines Fleisches befand sich Christus in einer Lage, daß er Bitten und dringliches Flehen [40]) vor den bringen mußte, der ihn vor dem Tod bewahren konnte. Aus der Verwendung von προσφέρειν haben Schlicht., Hofm. u. a. geschlossen, der Vf wolle das Gebet Jesu als ein um der Schwachheit willen dargebrachtes Opfer kennzeichnen (cf v. 3). Allein dazu stimmt die Charakterisierung des Gebets als eines hilfesuchenden Flehens nicht, und προσφέρειν wird nicht nur dann mit δέησις verbunden, wenn die Bitte sich an Gott, sondern auch wenn sie sich an einen Menschen wendet; überdies würde der Vf, wenn er an ein Opfer gedacht hätte, sich der in diesem Falle ausschließlich üblichen Verbindung von προσφέρειν mit dem Dat.,

---

[39]) Ἡμέραι steht wie 7, 3 hebraisierend von der Lebenszeit cf Gen 6, 3. 5; 9, 29; 10, 25; 35, 28; Deut 30, 20; Lc 1, 7.

[40]) Ἱκετηρία sc. ῥάβδος eigentlich der „Ölzweig, den der Schutz- und Hilfesuchende in der Hand hält" cf Philo leg. ad Caj. (36): ἦν (sc. δέησιν) ἀνθ' ἱκετηρίας προτείνω, dann die „Bitte um Hilfe" und so öfters mit δέησις verbunden (Hi 40, 22), um die Dringlichkeit der Bitte auszudrücken, cf Polyb. II 6, 1: δεόμενοι μεθ' ἱκετηρίας, speziell auch vom Gebet cf Polyb. III 112, 8: εὐχαὶ καὶ θυσίαι καὶ θεῶν ἱκετηρίαι καὶ δεήσεις; cf Euthym.: ἐπίτασις τῆς δεήσεως ἡ ἱκετηρία.

nicht mit *πρός* bedient haben[41]). Wie der Ausdruck lautet, wird Gott nur als der bezeichnet, an den die Bitte gerichtet war, und von dem Jesus die Hilfe erwartete. Welcher Art diese Hilfe war, ergibt sich indirekt aus der Bezeichnung Gottes als *δυνάμενος σώζειν ἐκ θανάτου*. Da mit *σώζειν ἐκ* ebensowohl die Errettung aus einer Gefahr, der man bereits erlegen ist (cf Ez 36, 29; Ps 31, 8; 34, 7; 107, 13; 1 Mkk 2, 59; Ju 5; Lc 1, 71), als die Bewahrung vor einer Gefahr, von der man erst bedroht wird (cf 1 Reg 19, 17; Ps 22, 22; Prov 6, 5), gemeint sein kann[42]), so läßt sich *σώζειν ἐκ θανάτου* gleichermaßen von der Aufhebung des schon eingetretenen (Hos 13, 14) wie von der Abwendung des zu befürchtenden Todesgeschicks (Jk 5, 20; Jo 12, 27; 2 Kr 1, 10)[43]) verstehen. Hier kann nur das letztere gemeint sein, denn von einer Unsicherheit Jesu über seine Auferweckung aus dem Tode und von einem darauf bezüglichen flehentlichen Gebet ist in den Berichten der Evangelien nirgends etwas zu lesen, vielmehr bezeugen sie durchweg, Jesus sei seiner Auferstehung ebenso gewiß gewesen, wie seines bevorstehenden Todes. Damit ist auch darüber entschieden, welche Begebenheit des Lebens Jesu dem Vf vor Augen steht. Abgesehen von dem sachlich durchaus parallelen Vorgang Jo 12, 27f. ist uns kein anderes Gebet des

---

[41]) Bei einer an Menschen gerichteten Bitte steht *προσφέρειν* cf Achill. Tatius VII 1: *ὡς δ'οὐκ ἔπειθεν* (sc. *Θέρσανδρος*) . . . *δευτέραν αὐτῷ* (sc. *τῷ τῶν δεσμῶν ἄρχοντι*) *προσφέρει δέησιν*; Longus Pastoral. II 23 (33): *ὁ οὖν Δάφνις καὶ ἡ Χλόη πάσας δεήσεις προσέφερον, μεταδοῦναι καὶ αὐτοῖς τῆς τέχνης* (angeredet ist Philetas). Dagegen findet sich *προσφέρειν* bei einem Gebete Jos. bell. III 353 (8, 3): *προσφέρει τῷ θεῷ λελῃσμένην εὐχήν*, aber auch hier liegt der Gedanke an ein Opfer ganz fern. Der Dat. *τῷ θεῷ* gibt an sich keinen Anlaß, das Verb. als technischen Kultausdruck zu fassen, wie die eben angeführte Stelle aus Achill. Tat. lehrt cf auch Orig. c. Cels. VIII 13 (Bd. II, S. 230). Umgekehrt wäre, wenn die Opfervorstellung vorläge, allerdings zu erwarten, daß der Empfänger der Opfergabe nach dem festen Sprachgebrauch des AT und NT durch den Dat. eingeführt würde cf Hb 9, 14; 11, 4; AG 7, 42; Lev 1, 14; 2, 1. 11; 7, 20 u. ö.; ebenso Test. Lev. 3, 6: *προσφέροντες τῷ κυρίῳ ὀσμὴν εὐωδίας λογικὴν καὶ ἀναίμακτον θυσίαν*; 3, 8: *ὕμνον τῷ θεῷ προσφέροντες*; cf auch Test. Gad 7, 2. Sogar beim heidn. Kult begegnet derselbe Sprachgebrauch cf Dittenberger, Sylloge[2] N. 633, 19: *εἰ δέ τις προσφέρει θυσίαν τῷ θεῷ*. Die Worte *πρὸς τὸν θνν. κτλ.* sind nämlich nicht mit *δεήσεις καὶ ἱκετηρίας* cf Rm 10, 1; Jos. c. Apion. II 197 (2, 23), sondern mit *προσενέγκας* zu verbinden (cf Lev 1, 15; 2, 8; 9, 12), da das Partic. sonst zu isoliert stünde. Die Inkonzinnität, welche Schmitz, Die Opferanschauung S. 266. 268. 292 in 5, 7 findet, fällt nach dem Gesagten nicht dem Vf des Hb, sondern dem Exegeten zur Last.

[42]) Der Übergang von der einen Bedeutung in die andere ist oft fließend, so besonders bei der Formel *σώζειν ἐκ χειρός* cf einerseits 2 Chron 32, 11. 15, andererseits 2 Reg 20, 6; Hi 20, 24.

[43]) Belege aus den Klassikern bei Bleek III S. 70f.; cf ferner Prov 15, 24: *ἐκ τοῦ ᾅδου*; Tob 14, 10: *ἐκ παγίδος θανάτου σωθῆναι*.

Herrn um Bewahrung vor dem Tode überliefert als das, welches er unmittelbar vor seinem Leiden in Gethsemane an Gott gerichtet hat Mc 14, 35f. Die Gebetsrufe Jesu am Kreuz Mc 15, 34. 37; Lc 23, 46 hatten nicht mehr diesen Inhalt und fallen daher außer Betracht. Der Seelenangst des Herrn in Gethsemane Mc 14, 34; Lc 22, 44 entspricht auch der von den Evangelien nicht berichtete, von dem Vf offenbar aus mündlicher Überlieferung (cf 2, 3) geschöpfte Zug, wonach Jesu Gebet von starkem Geschrei und Tränen begleitet war. Das laute Gebet wird ohnehin auch von den Evangelien vorausgesetzt cf Mc 14, 35. 39; Lc 22, 41[44]). Mit voller Absicht hat indes der Vf nicht ausdrücklich die Verschonung mit dem Tode als den Gegenstand des Gebetes Jesu benannt, sondern nur den Gott, an den Jesus sich bittend wandte, als den bezeichnet, der ihn vor dem Tode bewahren konnte. Er hat damit angedeutet, daß Jesus zwar mit dem unbedingten Vertrauen auf Gottes Macht, nicht aber mit dem unbedingten Verlangen nach Gewährung dieser seiner Bitte um die Abwendung des Todesgeschicks gebetet habe. Das steht nicht bloß in voller Übereinstimmung mit der Darstellung der Evangelien von dem Gebetskampf in Gethsemane, bei dem Jesus gleich anfangs und nachher in steigendem Maße den eigenen Wunsch dem immer deutlicher erkannten göttlichen Willen aufopferte, sondern ist auch von entscheidender Bedeutung für das Verständnis der nun folgenden Worte *εἰσακουσθεὶς ἀπὸ τῆς εὐλαβείας*. Da die Verknüpfung von *ἀπὸ τῆς εὐλ.* mit v. 8 unzulässig ist[45]), so fragt es sich, in welchem Sinne die Bestimmung *ἀπὸ τῆς εὐλ.* mit *εἰσακουσθείς* verbunden werden kann. Die wahrscheinlich bereits von einer altlateinischen Version[46]) vorausgesetzte, aber sicher erst bei Calvin

---

[41]) Die Annahme, die über den Bericht der Evv. hinausgehenden Züge beruhten auf Eintragung aus Stellen des AT wie Ps 22, 3. 25; 116, 1f. oder seien schematisch nach dem Stil der Heiligenlegende (cf 2 Mkk 11, 6; 3 Mkk 1, 16) eingefügt, entbehrt jeder Begründung. Das Charakteristische der vorliegenden Schilderung fehlt gerade in den angeführten Stellen des AT, und der Stil der Heiligenlegende hätte eher gefordert, jede Äußerung der Angst bei dem Gebete Jesu auszumerzen, statt derartiges hinzuzudichten. Über das nach Epiphanius (ancor. 31) Lc 22, 44 in den nichtkorrigierten Hss. angeblich enthaltene *ἔκλαυσε* cf Zahn, Einl. II³, S. 172.

[45]) Syr¹ übersetzt: *et quamvis esset filius, ex timore et passionibus, quas sustinuit, didicit obedientiam.* Sie versteht somit den Text dahin, daß Jesus an dem Grauen vor dem Tode und seinem ganzen Leiden den Anlaß gehabt habe, den Gehorsam zu lernen. Sachlich wäre das nicht zu beanstanden, aber das Satzgefüge wird durch diese Übersetzung ganz verrenkt, und es wird willkürlich ein *καί* vor *ἀφ'ὧν* ergänzt. In neuerer Zeit ist diese Verbindung empfohlen worden von Linden, Th. St. u. Kr. 1860, S. 753—757; Blaß § 40, 3 A 2.

[46]) Der Schluß von v. 7 lautet bei d: *et exauditus a metu.* Das könnte an sich bedeuten „erhört wegen der Furcht" cf die Wiedergabe von *ἀπό* durch *a* Mt 28, 4; Lc 24, 41; Jo 21, 6; aber die Übertragung von

nachzuweisende Auffassung, nach welcher die Erhörung in der Befreiung von dem Gegenstand der Furcht, d. h. dem Tode oder besser nach der Modifikation Bezas in der Befreiung von der Furcht vor dem Tode, dem Todesgrauen, bestand, hat den Vorteil, daß sie die Erhörung in dem irdischen Leben Jesu nachzuweisen vermag, wie das durch die Korrespondenz von *προσενέγκας* und *εἰσακουσθείς*, sowie durch die Unterordnung beider Partic. unter *ἔμαθεν* v. 8 gefordert wird. Der Artikel bei *εὐλάβεια* weist dann zurück auf *μετὰ ἰσχ. κραυγῆς καὶ δακρύων*. Es ergibt sich so der Gedanke, Jesu Gebet sei in der Weise erhört worden, daß er zwar nicht vor dem Tode bewahrt, aber von der Todesfurcht befreit wurde und damit die Fähigkeit erlangte, sich gehorsam in Gottes Willen zu ergeben. Allein so namhafte Vertreter diese Auffassung gefunden hat[47]), stehen ihr doch entscheidende Bedenken sprachlicher und sachlicher Art entgegen. Zwar daß *εὐλάβεια* zur Bezeichnung der Todesfurcht dienen könne, ist nicht zu bestreiten[48]), aber die Verbindung von *εἰσακούειν* mit *ἀπό* in

---

εὐλάβεια durch *metus* macht es unwahrscheinlich, daß dies die Meinung des Übersetzers ist. Während er nämlich für *φόβος* (auch für *δειλία* 2 Tm 1, 7) durchweg *timor*, für *φοβεισθαι timere* (nur Hb 11, 27 *vereri*) einsetzt, gibt er *εὐλάβεια* auch Hb 12, 28 durch *metus*, *εὐλαβηθείς* Hb 11, 7 durch *metuens* wieder. Wie das gemeint ist, zeigt Hb 2, 15, wo der Schreiber von d nach dem herrschenden Sprachgebrauch der Übersetzung für *φόβῳ* zunächst *timore* einsetzen wollte, dann aber bemerkte, daß seine Vorlage *metu* darbot und so sich halb verbessernd *timetu* schrieb. Hieraus ergibt sich, daß der Übersetzer *metus* höchstwahrscheinlich im Sinne von „Angst" verstanden hat. Doch bleibt die Frage offen, inwieweit er sich den wiederzugebenden Gedanken deutlich gemacht und nicht bloß die griech. Wörter durch lat. Äquivalente ersetzt hat. Nach dem Text der gleichen Vers. citiert Amb. zu Ps 61, 2 (MSL XIV p. 1169 C) die Stelle: *et exauditus ab illo metu*. Eine Erklärung fügt er nicht bei, und epist. 63, 47, wo er Hb 5, 7 f. ebenfalls anführt, läßt er die betreffenden Worte aus, vielleicht weil sie ihm keinen verständlichen Sinn zu ergeben schienen.

[47]) Cf z. B. Schlicht., Bengel, Hofm., B. Weiß, Zahn, Einl. II³, S. 159 f.

[48]) Cf Bleek III, S. 81—85; Cremer s. v. *Εὐλάβεια* im NT nur noch Hb 12, 28 cf *εὐλαβεισθαι* Hb 11, 7; (AG 23, 10 var. lect.) bedeutet zunächst „Vorsicht", „Behutsamkeit" cf Prov 28, 14; Philo I opif. mund. 156 (55), sodann aber auch „Ängstlichkeit", „Furcht" cf Jos 22, 24; Sap 17, 8; Jos. ant. XI 239 (6, 9), hier parallel mit *δέος* cf XII 255 (5, 4); 278 (6, 2), und in gleichem Sinn sehr häufig *εὐλαβεισθαι* Deut 2, 4; 1 Sam 18, 15. 29; Hi 13, 25; Jer 22, 25; Sap 12, 11; Sir 7, 6; 22, 20; 23, 18; 26, 5; 29, 7; 31, 16; 1 Mkk 12, 42; 2 Mkk 8, 16. Im vorliegenden Zusammenhang verdient besondere Beachtung Sir 41, 3: *μὴ εὐλαβοῦ κρίμα θανάτου*. Die Schulsprache unterscheidet allerdings genau zwischen *δειλία* oder *φόβος* und *εὐλάβεια*. Nach Philo V virt. 24 (fort. 5) bringt es die durch den Krieg verursachte Bestürzung mit sich, daß man der *δειλία* den Namen *εὐλάβεια* beilegt, und Plut. virt. moral. 9 macht den Stoikern zum Vorwurf, daß sie *τοὺς φόβους εὐλαβείας* nennen. Wie die oben angeführten Beispiele zeigen, hat aber der gewöhnliche Sprachgebrauch diese Unterscheidung nicht festgehalten. Auf das religiöse Gebiet übertragen wird die Behutsamkeit zur „frommen

der Bedeutung „durch Erhörung erretten von“ entbehrt jeder sicheren Analogie[49]) und ist von keinem einzigen griech. Ausleger und abgesehen von vet. lat. auch kaum von einem alten Übersetzer[50]) so verstanden worden. Sie paßt aber auch inhaltlich nicht, da zwischen dem Gebet Jesu und der ihm gewährten Erhörung eine nicht auszugleichende Differenz bestehen bliebe. Denkt man sich die Bewahrung vor dem Tode als den Gegenstand der Bitte, so ist die Befreiung von dem Todesgrauen doch nur eine sehr eingeschränkte Gewährung des Erbetenen, die nicht ohne nähere Erklärung als Erhörung bezeichnet werden könnte. Betrachtet man dagegen die völlige Einigung mit dem göttlichen Willen als das Ziel des Flehens Jesu, so kann die Befreiung von der Todesangst doch nur als Symptom der Erhörung, nicht als diese selbst gelten. Überdies trägt die so verstandene Participialbestimmung einen fremdartigen Gedanken in den Zusammenhang

---

Scheu“ und „ehrfürchtigen Gesinnung“ cf Diod. Sic. 13, 12: *ἡ πρὸς τὸ θεῖον εὐλάβεια*; Plut. Aem. Paul. 3: *ἡ περὶ τὸ θεῖον εὐλάβεια*. Mag bei einem Heiden die so charakterisierte Religiosität nicht frei sein von einem Zuge abergläubischer Ängstlichkeit, so kommt dieses Moment bei jüd. Schriftstellern in Wegfall. Nach Philo I cherub. 29 (9) sind die aus der Erkenntnis der Güte und Herrschaft Gottes entspringenden menschlichen Tugenden *φιλοφροσύνη* und *εὐλάβεια θεοῦ*, und in der LXX dient *εὐλαβεῖσθαι τὸν θεόν* Prov 2, 8; 30, 5; Nah 1, 7; Sir 7, 29, *τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου* Mal 3, 16, *ἀπὸ τοῦ ὀνόματος κυρίου* Zeph 3, 12, *ἀπὸ προσώπου κυρίου* Hab 2, 20; Zeph 1, 7; Sach 2, 13; Jer 4, 1; 5, 22; (15, 17) ganz in dem gleichen Sinne wie *φοβεῖσθαι τὸν θεόν* zur Kennzeichnung echter Frömmigkeit; cf auch *εὐλαβεῖσθαι τὸ θεῖον* Jos. ant. VI 259 (12, 6), *εὐλαβής* Lc 2. 25; AG 2, 5; 8, 2; 22, 12. In der Mitte zwischen ängstlicher und religiöser Furcht steht der Gebrauch von *εὐλάβεια* bei Philo III quis rer. div. her. 22 (6): *ἀλλὰ σκόπει πάλιν, ὅτι εὐλαβείᾳ τὸ θαρρεῖν ἀνακέκραται. τὸ μὲν γὰρ „τί μοι δώσεις;“* (Gen 15, 2) *θάρσος ἐμφαίνει, τὸ δὲ „δέσποτα“ εὐλάβειαν* und 29 (6): *ἁπλήστως οὖν εὐωχοῦμαι τοῦ κράματος, ὃ με ἀναπέπεικε μήτε ἄγαν εὐλαβείας παρρησιάζεσθαι μήτε ἀπαρρησιάστως εὐλαβεῖσθαι.*

[49]) Nur scheinbar parallel ist Hi 35, 12: *ἐκεῖ κεκράξονται καὶ οὐ μὴ εἰσακούσῃ* (*καὶ*) *ἀπὸ ὕβρεως πονηρῶν*; denn *ἀπὸ κτλ.* gehört, wie v. 9 zeigt, zu *κεκράξονται*. Ps 22, 22 מִקַּרְנֵי רֵמִים עֲנִיתָנִי könnte höchstens beweisen, daß hebräisch, nicht aber daß auch griechisch „erhören von“ statt „durch Erhörung retten von“ gesagt werden könne; wahrscheinlich ist aber der Text verderbt cf LXX vulg. Ps 118, 5 *ἐπήκουσέ μου εἰς πλατυσμόν* ist wörtliche Nachbildung der hebr. Vorlage und gewährt keinen Anhaltspunkt für das, was einem gut griechisch schreibenden Schriftsteller wie dem Vf des Hb zu sagen möglich war. Nicht analog sind Hb 6, 1; 10, 22, auch nicht *ἐνδυναμοῦσθαι* (Hb 11, 34), *φθαρῆναι* (2 Kr 11, 3), *καταργηθῆναι* (Rm 7, 2. 6), *δικαιωθῆναι* (Sir 26, 20; AG 13, 39; Rm 6, 7) *ἀπό*, weil hier immer nur der Begriff der Trennung aus der Praep. zu entnehmen ist. Dasselbe gilt für so kühne Wendungen wie *ὑπεραγανεύου ἀπὸ τῶν ἀδελφῶν* Tob 5, 13 und *ἐπολέμησαν τοὺς ἐχθροὺς Ἰσραὴλ ἀπ' αὐτῶν* 1 Mkk 14, 26; cf auch Blaß § 40, 3 A 2.

[50]) Die Meinung von cop läßt sich wenigstens aus Horners Übertragung: *and he heard him from (the) fear* nicht sicher ermitteln. Von den griech. Exegeten äußert sich Thdrt nicht über die fraglichen Worte.

ein, indem Jesus nicht sowohl vermöge der im Leiden bewiesenen Unterordnung unter Gott als vermöge der durch Gott ihm gewährten Erleichterung des Leidens den Gehorsam gelernt hätte. Vollkommen glatt ist dagegen der sprachliche Ausdruck und der Gedankenzusammenhang, wenn man, den Spuren der griech. Exegeten folgend [51]), unter der εὐλάβεια die ehrfurchtsvolle Scheu versteht, mit der Jesus sich dem göttlichen Willen untergeordnet und in deren Gefolge er die Erhörung empfangen hat. Der Artikel bei εὐλάβεια kann allerdings nicht auf δεήσεις καὶ ἱκετ. zurückweisen, da diese Ausdrücke das Gebet nach der Seite des Verlangens, nicht nach der der Ergebung bezeichnen; allein wie bereits bemerkt worden ist, hat der Vf absichtlich vermieden, von einer Bitte Jesu um Bewahrung vor dem Tode zu reden. Er hat damit vorbereitet, was erst in τῆς εὐλαβείας zur Äußerung gelangt, was aber den Lesern des Briefes aus der mündlichen Überlieferung ebenso bekannt gewesen sein wird, wie es heute den Lesern der Evangelien ist, daß nämlich das höchste Gebetsanliegen Jesu in Gethsemane nicht in der Bewahrung vor dem Todesgeschick, sondern in der vollkommenen Einigung mit dem göttlichen Willen bestand. Obwohl nach dieser Auffassung ein possessives αὐτοῦ bei τῆς εὐλαβείας nicht unpassend stünde, ist ein solches doch keineswegs notwendig. Der Artikel genügt, um darauf hinzuweisen, daß die bei dem Gebete zu Gott bewiesene ehrfurchtsvolle Scheu und also das persönliche Verhalten Jesu die Erhörung ermöglichte. Die Einführung des Grundes durch ἀπό entspricht ganz dem Sprachgebrauch der späteren Gräcität [52]). Freilich darf nun die Erhörung nicht mit Oekum., Euthym., Haimo u. a. in die Auferweckung gesetzt werden, denn diese entspricht dem angedeuteten Inhalt der Bitte nicht und bildet vor allem kein dem μανθάνειν τὴν ὑπακοήν untergeordnetes Moment. Aber auch die Stärkung durch den Engel Lc 22, 43 kann nicht gemeint sein, denn auch, wenn diese Tatsache sicherer bezeugt wäre, als sie es ist, hat sie nach der Darstellung von Lc 22, 44 keineswegs die Wendung im Gebetskampf Jesu herbeigeführt. Ganz in Übereinstimmung mit

---

[51]) Cf Chrys., Phot., Oekum., Theophyl., Euthym., ebenso Ithac. c. Varim. I 67: *propter timorem*, vulg: *pro sua reverentia*, aeth: *ob justitiam ejus*, ar: *propter reverentiam suam.* Wenn Chrys. u. a. den Gedanken beifügen, Jesu εὐλάβεια sei so groß gewesen, daß infolge davon Gott auch ihn gescheut habe (ὡς καὶ ἀπὸ τούτου αἰδεισθαι αὐτὸν τὸν θεόν), so erleidet die Richtigkeit ihrer Grundanschauung durch diese Eintragung keinen Abbruch.

[52]) Cf Ex 6, 9: οὐκ εἰσήκουσαν Μωυσῆ ἀπὸ τῆς ὀλιγοψυχίας καὶ ἀπὸ τῶν ἔργων τῶν σκληρῶν; Mt 18, 7; Lc 19, 3; Jo 21, 6; AG 22, 11; 2 Chr 5, 6; 20, 9; Idth 2, 20; 7, 22; 10, 19; Sir 20, 5; 22, 27; Jos. ant. IX 56 (4, 3); X 268 (11, 7). Belege aus den Klassikern bei Bleek III, S. 80f., aus den Papyri bei Kuhring, De praep. graec. in chart. Aegypt. usu. Bonn 1906, S. 35f.

der Schilderung der Evangelien muß der Vf die Erhörung des Flehens Jesu darein gesetzt haben, daß der Herr unter Verleugnung des natürlichen, auf Verschonung von dem Tode abzielenden Begehrens die völlige Einigung mit dem göttlichen Willen gewann [53]). Zu diesem Ergebnis konnte er nur gelangen, weil die ehrfürchtige Scheu vor Gott seine ganze Haltung bestimmte und so auch die Erhörung seines Gebetes ermöglichte. Ist das die Meinung des Vf, so läßt sich nun auch verstehen, warum er gerade den Gebetskampf in Gethsemane als den Anlaß herausgehoben hat, bei dem Jesus an seinem Leiden den Gehorsam gelernt habe. Als Sohn (cf 5, 5; 1, 1f. 5) besaß Jesus eine in seiner Natur und Stellung begründete Lebens- und Interessengemeinschaft mit Gott, die eine auf dem Wege sittlicher Entwicklung sich vollziehende Einigung mit dem göttlichen Willen auszuschließen schien [54]). Dennoch brachte das ihm auferlegte Leiden [55]) es mit sich, daß er den Gehorsam gegen Gott erst lernen mußte. Die ihm als Sohn eignende Gewißheit uneingeschränkten Anteils an Gottes Leben und ungetrübten Besitzes der göttlichen Liebe ließ ihn das Leidensgeschick als etwas Fremdartiges empfinden und stellte ihn vor die Versuchung, seinen eigenen Willen dem göttlichen entgegenzusetzen (2, 18). Diese Versuchung überwand Jesus nur dadurch, daß er seine von vornherein vorhandene Willigkeit zum Gehorsam gegen

---

[53]) Eingehend hat bereits Phot. bei Oekum. diese Auffassung vertreten cf auch Thomas Aqu. — In anderer Weise sucht sich Ephr. den Text zurecht zu legen: Jesu Gebet in Gethsemane habe nicht der Erhaltung seiner Person, sondern dem Heil seiner Peiniger gegolten und sei dadurch erhört worden, daß ein Teil von ihnen zur Bekehrung gelangte.

[54]) *Καίπερ*, stets mit einem Partic. verbunden (cf Hb 7, 5; 12, 17; Phl 3, 4; 2 Pt 1, 12), weist auf einen Kontrast zwischen der Sohnesstellung und dem Geschick Jesu hin. Dieser Kontrast fiele dahin, wenn *καίπερ ὤν* nach Chrys., einem Anonymus bei Cramer VII S. 479 und Theophyl. mit *εἰσακουσθείς* v. 7 oder gar (was Phot. bei Oekum. ebenfalls für möglich hält) mit *προσενέγκας* v. 7 verbunden würde; denn Jesu Gottessohnschaft steht weder mit seinem Beten, noch mit dessen Erhörung in Spannung. Die richtige Verbindung mit dem Folgenden wird von Euthym. und den meisten alten Verss. befolgt. Die LA *manifestus existens filius* Ithac. c. Varim. I 67, die auch der Auslegung Ephr.'s zugrunde liegt, scheint als griech. Text vorauszusetzen: *καὶ παρὼν υἱός*. Noch anders aeth: *et fidelis existens filius* = *καὶ πιστὸς ὢν υἱός*.

[55]) *Ἀφ' ὧν* = *ἀπὸ τούτων ἅ* (Winer § 24, 2b) weist auf die einzelnen Erfahrungen des Leidens hin, das in gleichem Sinne wie 2, 18 als das Todesleiden Jesu gedacht ist. Zu *μανθάνειν ἀπό* cf Mt 11, 29; 24, 32. — Das Wortspiel *ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν* (cf Blaß § 82, 4) begegnet seit dem Ausspruch des Krösus bei Herod. I 207: *τὰ δέ μοι παθήματα, τὰ ἐόντα ἀχάριτα, μαθήματα γέγονεν* in verschiedenen Abwandlungen häufig in der griech. Literatur. Zu den zahlreichen von Wettstein gesammelten Belegen z. B. Philo III profug. 138 (24); somn. II 107 (15); IV vit. Mos. II 55 (10); 280 (III 38); V spec. leg. IV 29 (6) wäre noch hinzuzufügen Aes. fab. ed. Halm 370: *τὰ παθήματα τοῖς ἀνθρώποις μαθήματα γίνεται.*

Gott auch dieser besonderen und besonders schweren Aufgabe gegenüber zur Tat werden ließ. Indem er auch da sich dem Willen Gottes unbedingt unterordnete, wo dieser die Aufopferung seiner eigenen Person von ihm forderte, lernte er den Gehorsam im vollen Sinne, d. h. den Verzicht auf die Geltendmachung des eigenen Wünschens und Begehrens in freier Untergebung unter Gottes Willen [56]). Zu ihrem Abschluß kam diese tatsächliche Einübung des Gehorsams erst mit dem Tode Jesu, aber ihre entscheidende Betätigung fand sie in Gethsemane, als Jesus in der Gewißheit, von Gottes Macht und Liebe die Bewahrung vor dem Tode erbitten zu können, sich in ehrerbietiger Scheu Gott unterordnete und in der völligen Einigung mit Gottes Willen die Erhörung seines Flehens erlangte. Demnach gestaltet sich das Verhältnis der Participialsätze v. 7 zu der Hauptaussage v. 8 in der Art, daß in und mit dem *προσενέγκαι* und *εἰσακουσθῆναι* sich das *μανθάνειν τὴν ὑπακοήν* vollzog, doch so, daß dabei nur als auf einem Höhepunkt prinzipiell zum Abschluß gelangte, was Jesus schon vorher gelernt hatte und nachher noch lernen mußte [57]).

Diese unbedingte Unterordnung Jesu unter Gottes Willen, die das Widerspiel aller eigenmächtigen Selbsterhöhung bildete, machte seine Bekleidung mit der Würde des königlichen Hohepriestertums von seiten Gottes möglich. Auf diesen Zusammenhang, mit dem auch die positive Seite der Aussage v. 4 zur Ausführung gelangt, weist der Vf hin, wenn er fortfährt: [5, 9f.] Und vollendet, ist er geworden für alle, die ihm gehorchen, ein Urheber ewigen Heiles, benannt von Gott ein Hoherpriester nach der Ordnung Melchisedeks. Wenn der Vf von dem *τελειωθῆναι* Jesu redet, so läßt sich im Zusammenhang mit v. 7f. kaum daran zweifeln, daß er die innere Vollendung der Person des Herrn dabei mit im Auge hat. Ohne diese wäre Jesus für die ihm bestimmte Würde des Hohepriestertums nicht geeignet gewesen. Allein mehr noch als an den Abschluß der sittlichen Entwicklung Jesu denkt der Vf an die durch Tod, Auferstehung und Erhöhung erfolgte Erhebung des Herrn in den Stand vollendeten Lebens und abschließender Erreichung seiner

---

[56]) Der Art. bei *ὑπακοήν* besagt, daß der Gehorsam nach seinem Wesen und vollen Umfang gemeint ist. Jesus hat an seinem Leiden gelernt, was es um den Gehorsam ist, was ihn ausmacht, nicht bloß was es heißt einmal zu gehorchen.

[57]) Weder das Tempus noch die Stellung des Partic. vor oder hinter dem Hauptverbum, sondern allein der Zusammenhang und die Sache entscheiden darüber, in welchem zeitlichen Verhältnis die durch das Partic. bezeichnete Handlung zu der des Hauptverbums steht cf Blaß § 58, 4. Im vorliegenden Falle vollzieht sich die Handlung des Hauptverbs in den durch die Partic. markierten Akten, aber durch *ἀφ' ὧν ἔπαθεν* wird die Aussage erweitert und auf alle Leidenserfahrungen Jesu ausgedehnt.

Bestimmung cf 2, 10. Offenbar bildet nämlich τελειωθείς einen Gegensatz zu den ἡμέραις τῆς σαρκὸς αὐτοῦ v. 7, für die der Zustand des Werdens und der Unfertigkeit charakteristisch war, wie andererseits die Vollendung Jesu als der Beginn seines mit der Erhöhung zur Rechten Gottes eintretenden königlichen Hohepriestertums nach der Ordnung Melchisedeks erscheint. Erst mit der Vollendung in diesem Sinne ist Jesus für alle, die ihm gehorsam sind (cf 2 Kr 10, 5) und also sein Verhalten gegen Gott v. 8 für ihr Verhalten gegen ihn maßgebend sein lassen, Urheber eines Heiles[58]) geworden, das nicht bloß Rettung von zeitlichem Untergange (11, 7) ist, sondern gemäß der einzigartigen Bedeutung seines Begründers (7, 25) absolute Geltung und unvergänglichen Bestand besitzt cf Jes 45, 17. Damit ist nicht ausgeschlossen, daß Jesus schon während seines irdischen Lebens durch sein Wort (2, 3) und überhaupt durch seine ganze Person Vermittler des Heils gewesen ist; aber er war dies doch nur insofern, als er schon während seines irdischen Lebens in beständig fortschreitender Entwicklung das wurde, was er mit seiner Vollendung in abschließender Weise geworden ist. Hätte er die ihm vorgezeichnete Bahn nicht bis zu Ende verfolgt und das ihm bestimmte Ziel nicht erreicht, so hätte er damit auch aufgehört, Urheber des Heiles zu sein; umgekehrt ist mit seiner Vollendung das Heil allen ohne irgendwelche Einschränkung zugänglich geworden unter der einzigen Bedingung, daß sie durch das Eingehen auf seinen Willen sich für sein Heilswerk empfänglich erweisen[59]). Inwiefern er aber als der Vollendete imstande ist, Urheber eines so umfassenden Heiles zu sein, erklärt sich aus der Anrede, die Gott nach Ps 110, 4 an den Erhöhten gerichtet hat[60]). Als

---

[58]) In dem gleichen Sinne wie Christus 2, 10 ὁ ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας heißt, wird er hier αἴτιος σωτηρίας genannt in einem bei Klassikern (cf Wettstein), aber auch bei Philo II agric. 96 (22); V nobil. 202 (3); vit. cont. (11) und Jos. ant. III 64 (3); VII 5 (1, 1) gebräuchlichen Ausdruck

[59]) Die von Blaß gebilligte, aber nur durch KLMin bezeugte Nachstellung von πᾶσιν hinter τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ hat alle alten Hss. u. Verss. gegen sich und legt einen ungebührlich starken Ton auf das Pron. Schwerlich hat der Vf durch πᾶσιν die Heiden ausdrücklich in den Kreis der Heilsempfänger einbeziehen wollen, denn so gewiß der Universalismus des Heils dem Vf feststeht cf 2, 9—15, so wenig Anlaß hatte er, die Heidenfrage zu berühren. Die Bezeichnung der Heilsempfänger als ὑπακούοντες ist augenscheinlich durch die Analogie zu dem Verhalten Jesu v. 8 veranlaßt und macht keine andere Bedingung für den Anteil am Heile namhaft als 4, 3, da ja der Gehorsam nur die Betätigung des Glaubens ist cf 3, 17 f.; 4, 6. 11.

[60]) Mit προσαγορευθείς ist gesagt, daß Gott mit der Anrede Ps 110, 4 den zu seiner Rechten erhobenen Christus (Ps 110, 1) als Hohenpriester benannt (1 Mkk 14, 40; 2 Mkk 4, 7; 10, 9; 15, 37; Jos. ant. XV 293 [8, 2]) und damit als solchen anerkannt habe. So haben schon die lat. Verss. das Partic. verstanden: *vocatus* d; *pronunciatus* Ithac., *appellatus* vulg.

Hoherpriester nach der Ordnung Melchisedeks [61]) vermag Jesus ebensowohl die Schuld des Volkes priesterlich zu sühnen (2, 17) wie als Inhaber der königlichen Gewalt den Heilsstand der Gläubigen zu vollenden (9, 28). Die Ersetzung des von der Psalmstelle dargebotenen ἱερεύς durch ἀρχιερεύς stellt Jesus gleichzeitig als Gegenbild Aarons und Melchisedeks und somit als den Träger des vollendeten, unüberbietbaren Priestertums dar. Damit ist der Vf bei dem Punkte angelangt, der die Eigenart des Priestertums Jesu ausmacht. Diese zu entfalten ist der Zweck seiner weiteren Ausführungen.

2. Unterbrechung der lehrhaften Erörterung durch Zurechtweisung und Ermunterung 5, 11—6, 20.

Man könnte erwarten, der Vf werde sich jetzt eingehend über das melchisedekische Hohepriestertum Christi aussprechen. Diese Erwartung entspricht auch seiner Absicht. Allein indem er sich anschickt, diesen Gegenstand zu behandeln, empfindet er, wie wenig Verständnis die Leser bei ihrer gegenwärtigen geistigen Verfassung seinen Ausführungen entgegenbringen. So unterbricht er sich selbst und richtet an sie ein scharfes Mahnwort, um sie durch den **Vorhalt ihrer geistigen Unreife und ihrer gefährdeten Lage 5, 11—6, 8** aus ihrer Stumpfheit aufzurütteln. Im Unterschied von 2, 1—4; 3, 1f. und selbst 3, 7—4, 13 bringt diesmal die Paränese nicht die praktische Anwendung der vorausgehenden lehrhaften Entwicklung. Nichts in 5, 11—6, 20 weist auf den Inhalt von 4, 14—5, 10 zurück. Würde man 5, 11—6, 20 streichen, so wäre nicht die leiseste Störung im Gedankenfortschritt zu erkennen. So stellt sich 5, 11—6, 20 als eine Einschaltung dar, die nicht im Gegenstand selbst, sondern nur in dem Zustand der Leser begründet ist. Der Vf spricht das ihnen gegenüber auch ganz ungescheut aus: [5, 11f.] Hierüber haben wir viel zu sagen, und es fällt uns schwer, es deutlich auszudrücken, da ihr stumpf geworden seid am Gehör. Denn während ihr der Zeit nach Lehrer sein solltet, braucht ihr wiederum jemand, der euch die Anfangselemente der Sprüche Gottes lehre, und es ist dahin gekommen, daß ihr Milch braucht, nicht feste Nahrung. Ob das Pronomen περὶ οὗ als Mascul. oder als Neutr. gemeint ist [62]), läßt sich aus sprachlichen Gründen nicht

[61]) Die Hinzufügung von εἰς τὸν αἰῶνα (Min cop arm syr^{s}) ist eine mechanische, sachlich ganz unbegründete Vervollständigung des Citats.

[62]) Bei der auch durch cop vertretenen maskulinischen Fassung des Pron. ist der Gegenstand der Aussage jedenfalls nicht Melchisedek (Ephr.

entscheiden cf 2, 5; 9, 5; sachlich empfiehlt es sich, das Hohepriestertum Christi nach der Ordnung Melchisedeks als den Gegenstand zu betrachten, über den sich der Vf äußern will. Da er nicht darauf verzichtet, sich darüber auszusprechen, sondern die Behandlung des Gegenstandes nur auf später (7, 1—25) verschiebt, ist als Verbum *ἐστίν* zu ergänzen [63]), wodurch es auch allein möglich wird, die beiden Aussagen *πολὺς ὁ λόγος* und *δυσερμήνευτος λέγειν*, in denen *ὁ λόγος* das eine Mal mehr die Handlung des Redens, das andere Mal mehr den Gegenstand der Rede bezeichnet, zu einem einheitlichen Satze zu verbinden. Die Schwierigkeit, die der Vf empfindet, liegt freilich nicht in dem zu behandelnden Stoffe, geschweige daß es den Lesern schwer fallen müßte, seine Worte zu deuten [64]). Wenn es ihm nicht leicht wird, die richtige Darstellungsart zu finden, so rührt das nur daher, daß die Leser im Laufe der Zeit, anstatt ein immer geschärfteres Auffassungsvermögen gewonnen zu haben, allmählich stumpf geworden sind in ihrem geistigen Gehörsinn [65]). Man muß sehr deutlich mit

---

syr[1]), der ja für den Vf kein selbständiges Interesse hat, aber auch nicht im allgemeinen Christus (Oekum., Euthym.), sondern der in der Person Christi vorhandene Hohepriester nach der Ordnung Melchisedeks (Lünem.). Natürlicher scheint aber doch die neutrische Fassung zu sein cf Theophyl.: *ὁ λόγος ὁ περὶ τοῦ πῶς ἐστιν ὁ Χριστὸς ἀρχιερεὺς κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ.*

[63]) Die Weglassung der Copula entscheidet noch nicht über den Modus des zu ergänzenden Verbs cf Orig. c. Cels. IV 37 (Bd I, S. 307 f.): *περὶ ὧν πολὺς ὁ λόγος εἰς τὸ παραστῆσαι τὰ νενοημένα . . . ταῦτα δὲ νῦν ἑρμηνεύειν οὐκ ἁπαιτεῖ ἡ προκειμένη πραγματεία.* Hier ist zweifellos der Optativ mit *ἄν* zu ergänzen, der sich auch tatsächlich findet in einer der Stelle Hb 5, 11 nachgebildeten Aussage des Orig. c. Cels. V 59 (Bd II, S. 63): *περὶ δὲ τῆς κοσμοποιΐας καὶ τοῦ μετ' αὐτὴν ἀπολειπομένου σαββατισμοῦ τῷ λαῷ τοῦ θεοῦ πολὺς ἂν εἴη καὶ μυστικὸς καὶ βαθὺς καὶ δυσερμήνευτος λόγος.* Weitere Belege Bleek III S. 106 Anm.; Del. S. 201 Anm. Es handelt sich hier stets um eine Erörterung, die an sich wünschbar wäre, von dem Schriftsteller jedoch aus irgend einem Grunde unterlassen wird. Mehr zur Vergleichung mit Hb 5, 11 geeignet sind Philo III quis rer. div. her. 221 (45): *πολὺν δ' ὄντα τὸν περὶ ἑκάστου λόγον ὑπερθετέον εἰσαῦθις. τοσοῦτο δὲ αὐτὸ μόνον ὑπομνηστέον* und Orig. zu Jo 1, 21 (Bd IV, S. 124): *ὁ περὶ ψυχῆς λόγος πολὺς καὶ δυσερμήνευτος ὤν . . . ἰδίας δεῖται πραγματείας*; ähnlich c. Cels. VII 32 (Bd II, S. 182); Jos. bell. V 237 (5, 7).

[64]) *Ἡμῖν* 11[a] kann hier, wo es einen Gegensatz gegen die Leser (*γεγόνατε*) in sich schließt, nicht kommunikativ gemeint sein, sondern ist wie 2, 5 schriftstellerischer Plural. Damit ist gegeben, daß *δυσερμήνευτος* nicht „schwer auszulegen" wie Artemidor oneirocrit. III 66, sondern „schwer auszudrücken", „schwer darzustellen" wie Philo III somn. I 188 (32); Diod. Sic. II 52 und bei Orig. (cf die vorige Anm.) bedeutet. Hierauf weist auch der mit dem Adjekt. verbundene Inf. *λέγειν*; cf über diesen Blaß § 69, 5.

[65]) Von den *ἀκοαί* d. h den Gehörsorganen (cf Mr 7, 35; Lc 7, 1; AG 17, 20; 2 Mkk 15, 39) nicht des Leibes, sondern des Geistes ist hier in gleichem Sinne die Rede wie Eph 1, 18 von den *ὀφθαλμοὶ τῆς καρδίας*. Gerade wie der physische Gehörsinn durch das Alter abgestumpft werden kann cf Heliodor V 1: *ἐγὼ μὲν οὐκ ᾐσθόμην . . . τάχα μέν που καὶ δι' ἡλικίαν νωθρότερος ὢν τὴν ἀκοήν*, so kann auch das geistige Auffassungs-

ihnen reden, wenn sie verstehen sollen, was man ihnen zu sagen hat. Wie sehr das auf einer Erschlaffung ihres religiös-sittlichen Lebens beruht, ergibt sich aus dem Mißverhältnis zwischen dem, was sie tatsächlich sind, und dem, was sie sein könnten und sollten. Mit Rücksicht auf die seit ihrer Bekehrung verflossene Zeit ihres Christenstandes wären sie befähigt und verpflichtet, anderen als Lehrer zu dienen, haben aber selbst nötig, belehrt zu werden. Was der Vf als Gegenstand der Belehrung im Auge hat, stellt sich in etwas verschiedener Weise dar, je nachdem man *τίνα* oder *τινά* akzentuiert [66]). Im einen Falle ist *τίνα* als Fragewort mit *στοιχεῖα* zu verbinden, im anderen Fall gehört das Pron. indefin. *τινά* als Subjekt zu dem vorausgehenden Infinitiv. Grammatisch ist beides möglich; denn auch bei der interrogativen Fassung des Pron., durch welche der Inf. seines Subjekts beraubt wird, kann dieser recht wohl im Activ stehen, trotzdem sein zu ergänzendes Subjekt ein anderes ist als das des Hauptsatzes (cf 6, 6; 1 Th 4, 9; Winer § 44, 8 Anm. 1); allerdings wäre in diesem Falle das Passiv deutlicher cf 1 Th 5, 1 [67]). Die Entscheidung ergibt sich nur aus dem Zusammenhang, und dieser spricht für *τινά*. Nur so nämlich tritt der Kontrast mit voller Schärfe hervor, daß sie, die selbst Lehrer sein könnten, noch einen Lehrer brauchen und also immer noch von der Unterweisung anderer abhängig sind, anstatt sich selbst fortbilden zu können cf 1 Jo 2, 27. Überdies bedürfen die Leser nicht einer Belehrung darüber, was zu den *στοιχεῖα* zu rechnen ist, und welche Bedeutung diesen zukommt, sondern es tut ihnen not, nochmals in den *στοιχεῖα* selbst unterrichtet zu werden. Was bei Paulus Gl 4, 3. 9; Kl 2, 8. 20 unter diesen zu verstehen sei, ob physikalische oder geistige Elemente, ob die materiellen Grundstoffe oder die Grundlagen des Wissens,

---

vermögen schwerfällig werden. *νωθρός* wird von geistiger Stumpfheit öfters gebraucht cf Polyb. III 63, 7 neben *ἀλόγιστος*. (Andere Nachweise bei Bleek III, S. 107f.). Der Vf wird aber hier an einen nicht bloß naturhaft, sondern „sittlich begründeten Mangel denken cf 6, 12; Sir 4, 29; 1 Clem 34, 1. Ähnlich sagt Orig. c. Cels. II 72 (Bd II, S. 194): *ὁ δὲ κεκωφωμένος τὴν τῆς ψυχῆς ἀκοὴν ἀναισθητεῖ λέγοντος Θεοῦ.*

[66]) Die griech. Ausleger äußern sich zumeist nicht darüber, wie sie das Pron. akzentuieren. Als Indefin. faßt es deutlich Phot. bei Oekum.: *πάλιν χρείαν ἔχετε τοῦ διδάσκειν ὑμᾶς τινα. τί δὲ διδάσκειν; τὰ στοιχεῖα, φησί,* wahrscheinlich auch Euthym., obwohl der der Erklärung vorgedruckte Text *τίνα* bietet: *πάλιν χρείαν ἔχετε, φησί, τοῦ διδάσκειν με ὑμᾶς, ἃ μεμαθήκατε.* Das Fragewort *τίνα* setzt eine freie Anspielung des Orig. in Mt. tom. XVII 9 (Lomm. IV, S. 105) voraus: *πῶς τινες . . . πάλιν χρείαν ἔχουσι διδάσκεσθαι, τίνα τὰ στοιχεῖα τῶν λογίων τοῦ θεοῦ* (bloß lateinisch erhaltene Stellen fallen hier außer Betracht). Ebenso Cyr., alle Verss. und diejenigen griech. Codd., welche wie C L P vor *τινα* interpungieren oder wie D mit *τινα* eine Sinnzeile beginnen.

[67]) Das Passiv erscheint auch wirklich in einigen Textzeugen 71. 116. d vulg syr^{3mg} und gelegentlich bei Orig.

ist streitig[68]). Im vorliegenden Zusammenhang zeigt schon die Parallelisierung der *στοιχεῖα* mit der Nahrung der Kinder, daß das Abc der Erkenntnis gemeint ist, und der beigefügte Genitiv *τῆς ἀρχῆς* verstärkt nur den in *στοιχεῖα* liegenden Gedanken, daß es sich um die allerersten Anfangsgründe christlicher Erkenntnis oder, wie der Vf sich ausdrückt, der Worte Gottes handelt[69]). Während *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* 13, 7 das, was Gott geredet hat, nach seinem Inhalt ins Auge faßt, legt der Ausdruck *τὰ λόγια τοῦ θεοῦ* den Ton auf die Herkunft des Wortes cf 1 Pt 4, 11. An sich kann unter die *λόγια τ. θ.* die gesamte atl und ntl Wortoffenbarung Gottes befaßt sein cf Rm 3, 2; aber die Leser des Briefes, welche mit dem schon vorlängst durch die Propheten ergangenen Gotteswort (1, 1) von Jugend an vertraut waren, bedurften nicht einer erneuten Einführung in die Gottessprüche des AT (cf AG 7, 38), wohl aber in das, was in der Gegenwart durch Christus als Gottes Offenbarung kund geworden war (1, 2; 2, 3). Eben dieses durch Christus verkündigte Gotteswort waren sie ja im Begriffe gering zu schätzen, weil sie die einzigartige Würde seines Trägers verkannten. Sachlich ist somit dasselbe gemeint, was 6, 1 *ὁ τῆς ἀρχῆς τοῦ Χρ. λόγος* heißt. Trotz ihres langjährigen Christenstandes gleichen demnach die Leser jetzt wieder Kindern, welche ihre Nahrung nur in flüssiger und einfacher, nicht aber fester und mannigfaltiger Gestalt zu sich nehmen können. Was der Vf mit diesem innerhalb (cf 1 Kr 3, 2; 1 Pt 2, 2) und außerhalb des NT[70]) häufigen Bilde ausdrücken will, kann nicht zweifelhaft sein. Den Inhalt der mit der Milch vergleichbaren christlichen Elementarwahrheit legt er 6, 1 f. selbst dar, und die nur für Gereiftere bestimmte tiefere Einführung in die christliche Wahrheit, auf welche das Bild der festen Nahrung anspielt, kann nur die angekündigte

---

[68]) Für die erste Möglichkeit entscheidet sich Zahn zu Gl 4, 3 (Bd IX², S. 195 f.), für die zweite Ewald zu Kl 2, 8 (Bd X², S. 367 f).

[69]) Zu *στοιχεῖα* = Anfangsgründe der Erkenntnis cf die Nachweise bei Cremer s. v., Bleek III S. 113 f., Expos. 1911 I S. 566. So erklärt schon Orig. zu Jo 1, 1 (Bd IV, S. 22): *ἔστιν ἀρχὴ καὶ ὡς μαθήσεως, καθ' ὃ τὰ στοιχειὰ φαμεν ἀρχὴν εἶναι γραμματικῆς. κατὰ τοῦτό φησιν ὁ ἀπόστολος ὅτι ὀφείλοντες κτλ.* Hb 5, 12. Zu dem Gen. *τῆς ἀρχῆς* cf Winer-Schmiedel § 30, 12 c; Cyr. (bei Cramer VII S. 487): *τὰ πρῶτα στοιχεῖα.* Anders wird auch nicht gemeint sein Orig. zu Jo 1, 28 (Bd. IV, S. 152): *οἱ στοιχειούμενοι τῇ ἀρχῇ τ. λογ. τ. θεοῦ* und Orig. Fragm. zu Jo 9, 6 (Bd IV, S. 534): *τὴν ἀρχὴν τῶν στοιχείων τ. λογ. τ. θεοῦ.*

[70]) Das Bild begegnet auch bei Arrian. Epict. II 16, 39 und oft bei Philo cf II agric. 9 (2): *ἐπεὶ δὲ νηπίοις μέν ἐστι γάλα τροφή, τελείοις δὲ τὰ ἐκ πυρῶν πέμματα, καὶ ψυχῆς γαλακτώδεις μὲν ἂν εἶεν τροφαὶ κατὰ τὴν παιδικὴν ἡλικίαν τὰ τῆς ἐγκυκλίου μουσικῆς προπαιδεύματα, τέλειαι δὲ καὶ ἀνδράσιν ἐμπρεπεῖς αἱ διὰ φρονήσεως καὶ σωφροσύνης καὶ ἁπάσης ἀρετῆς ὑφηγήσεις*; ferner II migrat. Abr. 29 (6); III congr. erud. grat. 19 (4); somn. II 9 (2); V spec. leg. III 198 ff. (36); quod omn. prob. lib. (22).

Belehrung über das melchisedekische Hohepriestertum Christi sein, welche die Rüge 5, 11 ff. veranlaßt hat [71]).

Im Tone des Unwillens hat der Vf den Lesern vorgehalten, sie seien der Milch bedürftig, nicht fester Nahrung. Warum ihn dies so verdrießt, erläutert er ihnen durch ein Bild, das ihre Lage klar veranschaulicht: [5, 13 f.] Denn jeder, der sich von Milch nährt, ist unkundig richtiger Rede, er ist ja ein Kind. Erwachsenen aber gehört die feste Nahrung, da sie ihrer Altersstufe wegen geübte Sinneswerkzeuge haben zur Unterscheidung zwischen Geeignetem und Ungeeignetem. Die Anknüpfung von v. 13 durch *γάρ* macht Schwierigkeiten. Klar ist, daß bei der Wiederaufnahme des Bildes von 12^{b} das *γάρ* sich nicht über v. 12 hinweg auf v. 11 beziehen kann. Allein die meisten Ausleger haben sich ein richtiges Verständnis des Zusammenhanges dadurch versperrt, daß sie in v. 13 f. eine direkte Aussage über die Leser meinten finden zu müssen und so zu dem Gedanken kamen: wer wie ihr auf Milch angewiesen ist, der ist unfähig, tiefere Belehrung zu empfangen, da ja nur Gereifte die feste Speise einer höheren Erkenntnis genießen können. Auch so kann man sich das *γάρ* nur wirklich zurechtlegen, wenn man mit Schlichting bloß die Worte *οὐ στερεᾶς τροφῆς* 12^{b} dadurch begründet sein läßt und also in v. 13 eine Auskunft darüber findet, warum derjenige, der Milch braucht, schlechterdings unfähig ist, feste Nahrung zu sich zu nehmen. Allein schon der Wortlaut von v. 13 gibt bei dieser Auffassung Anlaß zu den schwersten Bedenken. Erstens ist man genötigt, die Worte *πᾶς ὁ μετέχων γάλακτος* auf den Genuß von Milch in übertragenem Sinne d. h. von christlicher Elementarlehre zu beschränken, während *πᾶς* andeutet, daß die Aussage eine ganz allgemeingültige und also auch für das natürliche Gebiet zutreffende Regel aufstellen will. Zweitens sieht man sich gezwungen, *λόγου δικαιοσύνης* sprachwidrig, als ob *λόγου τελειότητος* dastünde, auf eine fester Nahrung vergleichbare Lehre für die Fortgeschrittenen zu beziehen oder den Ausdruck, als ob er mit dem Artikel versehen wäre (cf Polyk. 9, 1), auf das im Evangelium dargebotene Wort von der Gerechtigkeit zu deuten [72]).

---

[71]) Im Gefolge des Orig. zu Jo 1, 1 (Bd. IV, S. 22) und Chrys. VIII S. 106—108 beziehen Thdrt, Phot. bei Oekum., Theophyl., Euthym. die Milch und die feste Nahrung auf die Lehre von der Menschheit und von der Gottheit Christi, dagegen Amb. zu Lc 6, 26 (CSEL Bd. XXXII 4, S. 210, 16 ff.) auf das Gesetz und die Gnade; ähnlich Cyrill (bei Cramer VII S. 487).

[72]) Der Sache nach kommt es auf dasselbe hinaus, ob man den Gen. *δικαιοσύνης* mit Schlicht. u. a. ein Adjektiv vertreten läßt und dann *justitia* mit *perfectio* gleichsetzt, oder ob man mit Chrys. und den von ihm abhängigen späteren griech. Exegeten *δικαιοσύνης* als Gen. des Objekts be-

Drittens hinkt der erläuternde Satz *νήπιος γάρ ἐστιν* völlig zwecklos nach. Allen diesen Schwierigkeiten entgeht man, wenn man mit Hofm. u. a. die Aussage v. 13 als bloße Bildrede nimmt, die verständlich machen soll, warum der Vf es so peinlich empfindet, daß die Leser milchbedürftigen Kindern gleich geworden sind. Jeder nämlich, der nur Milch genießt [73]), d. h. jeder Säugling ist richtiger Rede unkundig und das ganz natürlicherweise, da er ja ein unmündiges Kind ist [74]). Der Ausdruck *ἄπειρος λόγου δικαιοσύνης* gehört somit ganz dem Bilde an und bezeichnet einen, der nicht imstande ist, richtige, normale Rede, wie sie Erwachsenen bei ihrem Verkehr zur Verständigung dient, richtig aufzufassen und zu würdigen [75]). Unerfahrenheit und Ungeübtheit dieser Art

---

trachtet und entweder auf die Lebensgerechtigkeit Mt 5, 20 oder auf Christus als Inbegriff und Quelle der Gerechtigkeit bezieht. Beide Erklärungen sind sprachlich unzulässig und gehen von der unrichtigen Voraussetzung aus, durch *λόγου δικαιοσύνης* solle der bildliche Ausdruck *στερεὰ τροφή* gedeutet werden. Den letzteren Fehler vermeidet man bei der Gleichsetzung von *λογ. δικ.* mit dem Evangelium (Beza u. a.), mag man hierbei an die Gerechtigkeit des Glaubens oder des Lebens oder an beides zugleich denken. Allein in diesem Falle wäre der Art. schlechterdings nicht zu entbehren cf *ὁ λόγος τῆς σωτηρίας* AG 13, 26, *τῆς χάριτος* AG 14, 3, *τοῦ σταυροῦ* 1 Kr 1, 18, *τῆς καταλλαγῆς* 2 Kr 5, 19. Besonders lehrreich ist *ὁ λόγος τῆς ἀληθείας* Eph 1, 13; Kl 1, 5; 2 Tm 2, 15 im Unterschied von *λογ. ἀληθ.* 2 Kr 6, 7; Jk 1, 18. Wo in solchen Verbindungen der Art. fehlt cf 1 Kr 12, 8; Phl 2, 16; 1 Th 2, 5. 13, hat das jeweilen seinen wohl erkennbaren Grund. Griech. Exegeten, welche *δικαιοσύνης* als Gen. obj. ansehen, fügen unwillkürlich den Art. ein cf Chrys. VIII S. 108: *τί ἐστιν ὁ λόγος τῆς δικαιοσύνης*; Euthym.: *ἀμαθής ἐστι τοῦ λόγου τῆς δικαιοσύνης τοῦ Χριστοῦ.*

[73]) Vom Genuß einer Speise steht *μετέχειν* auch 1 Kr 9, 10; 10, 17. 21. 30; 3 Esra 5, 40 = *φαγεῖν* Esra 2, 63.

[74]) Die Einschaltung von *ἀκμήν* (D), *adhuc* (d) zwischen *γάρ* und *ἐστίν* dürfte damit zusammenhängen, daß man die Aussage v. 13 direkt auf die Leser bezog.

[75]) Der hebraisierende Gen. *δικαιοσύνης* an Stelle des Adjektivs cf 3, 12 (und dazu oben S. 83 A 20) hat im AT und NT zahlreiche Analogien cf *βασιλεὺς δικαιοσύνης* 7, 2, *ὁδὸς δικ.* Mt 21, 32; Hi 24, 13; Prov 8, 20; 12, 28; 16, 17. 30; 17, 23; 21, 16; 21, 21; Tob 1, 3 u. als Var. zu *ὁδὸς δικαία* Hi 28, 4, *τρίβοι δικ.* Ps 23, 3; Prov 2, 20; 8, 20, *θυσία δικ.* Ps 4, 6; 51, 21; Deut 33, 19, *πόλις δικ.* Jes 1, 26, *ῥήματα δικ.* Herm. mand. 8, 9. In allen diesen und ähnlichen Verbindungen im AT und NT heißt *δικαιοσύνη* jedoch „Gerechtigkeit" im juridischen oder ethischen Sinne, dagegen nie wie hier „rechte Beschaffenheit" oder „Normalität". Diese seltene Bedeutung hat nach Passow *δικαιοσύνη* indes bei Galen. Belegstellen fehlen leider. Das Adjektiv steht bekanntlich häufig in diesem Sinne cf Lev 19, 36; Deut 25, 15; Hi 31, 6; Prov 11, 1; 16, 11; Ez 45, 10; *ἡ δικαία χείρ ιξις* und *δικαιοτάτη βραχίονος κατάστασις* Hippokr. de fract. III ed. Kühn III S. 77 u. 78. Nach dem Zusammenhang kann nun *ἄπειρος λογ. δικ.* nur besagen, der Säugling sei unfähig, richtige Rede zu verstehen, wie bei Plato Republ. IX 584 E *ἄπειροι ἀληθείας* solche heißen, die mit dem wahren Wesen der Dinge nicht vertraut sind. Unmöglich kann dagegen die Meinung des Vf

ist ja ein Kennzeichen jugendlicher Unreife [76]). Was den Lesern damit gesagt sein soll, liegt auf der Hand. Solange sie in kindischem Unverstand verharren, hat der Vf keine Möglichkeit, so mit ihnen zu reden, wie er es möchte, und ihnen die höheren Wahrheiten des Evangeliums darzulegen. Sie brauchen indes nicht auf diesem niedrigen Standpunkt zu verbleiben. Dem Alter ihres Christenstandes nach sind sie ja nicht Kinder, sondern Erwachsene, und für diese ist die feste Nahrung da. So schließt sich die Aussage v. 14 passend derjenigen von v. 13 an, sobald man nur erkennt, daß auch v. 14 streng im Bilde bleibt. Dann schildert aber der Vf hier nicht, wie die Leser sein müßten, wenn sie höherer Einsicht zugänglich sein sollten, sondern wie sie tatsächlich sind, und was er demgemäß von ihnen erwarten kann. Mit Rücksicht auf die Dauer ihres Christenstandes gleichen sie Erwachsenen, welche wegen des hiermit gegebenen Zustandes der Reife an ihren Sinneswerkzeugen geübte Organe haben zur Unterscheidung dessen, was zuträglich und unzuträglich ist [77]). Kein einziger Ausdruck im Satze widerstrebt der bildlichen Fassung. Man darf nur ἕξις nicht durch Fertigkeit übersetzen, was ohnehin nicht paßt, da die Gewandtheit nicht der Grund dafür ist, daß man geübte Sinnesorgane besitzt, sondern darin zur Erscheinung kommt [78]). Ebensowenig darf καλόν und κακόν auf das sittlich Gute und Schlechte statt auf das Heilsame und Schädliche bezogen werden, wofür die Sinnesorgane durch die Übung ganz von selbst eine unmittelbare

---

die sein. der Säugling sei unfähig, richtig zu reden (Del., B. Weiß, v. Soden), denn so verstanden verlöre das Bild alle Beziehung zum Vorhergehenden (v. 12[b]) und Nachfolgenden (v. 14). Im unmittelbaren Zusammenhang handelt es sich ja bloß um die Fähigkeit zur Aufnahme des δυσερμήνευτος λόγος, nicht um dessen Vermittlung an andere.

[76]) Cf Num 14, 23: πᾶς νεώτερος ἄπειρος; Jos. ant. VII 336 (14, 1); Herodian V 5, 1.

[77]) Den rein bildlichen Charakter der Rede illustriert gut Galen de dign. puls. III c. 2 ed. Kühn VIII S. 892: ὃς μὲν γὰρ ἂν εὐαισθητότατον φήσιν τε καὶ τὸ αἰσθητήριον ἔχῃ γεγυμνασμένον ἱκανῶς . . . cf auch I c. 3 Kühn VIII S. 787. Entsprechend sind mit τέλειοι wie häufig bei den Griechen (cf Bleek III, S. 133 f.), auch Philo (cf oben S. 141 A 70) nicht Vollkommene, sondern Ausgewachsene gemeint. Die Übertragung ergab sich ganz von selbst cf 1 Kr 2, 6; 14, 20; Eph 4, 13; Philo II sobr. 8 (2); migrat. Abr. 46 (9). Zur Artikelsetzung cf Blaß § 47, 6.

[78]) Ἕξις „Beschaffenheit", „Zustand" Sir 30, 14; Dan LXX 1, 15; Philo I leg. alleg. III 210 (74), insbesondere der gute Zustand sowohl des Leibes: ἡ τῶν σωμάτων ἕξις Plato Theaet. 153B als der Seele: ἕξις ψυχῆς Plato Phileb. 11 D cf d *propter habitu*. Wie der rückweisende Art. zeigt, ist der mit dem τέλειον εἶναι gegebene Zustand der Altersreife gemeint cf Oekum.: τὴν ἕξιν φησί, τὴν τελειότητα, τὸ καλῶς ἀνῆχθαι, Theophyl.: ἕξιν τὴν τελειότητα καὶ παγιότητα τῶν ἠθῶν φησιν, Euthym. = τελειότης, cf Ephr. *propter mensuram fidei*. Die Bedeutung „Gewöhnung" (vulg. *pro consuetudine*) scheint nicht nachweisbar zu sein.

Empfindung bekommen [79]). Die Anwendung des Bildes ergab sich den Lesern um so leichter, als sämtliche hier verwendeten Begriffe durch den Sprachgebrauch bereits auf das geistige Gebiet übertragen waren. So mußten sie ohne weiteres den Worten des Vf die Lehre entnehmen, daß sie wegen der mit ihrem langjährigen Christenstand gegebenen inneren Verfassung in ihren *αἰσθητήρια τῆς καρδίας* (Jer 4, 19) hinreichend geübt sein müßten, um unterscheiden zu können, was für die Förderung ihres christlichen Lebens geeignet oder ungeeignet sei. Demnach mußten sie sich auch sagen, wie wertvoll es für sie sei, wenn der Vf sie zu einem Verständnis der tieferen Wahrheiten des Evangeliums hinführen wolle.

Die Richtigkeit der dargelegten Auffassung findet ihre Bestätigung an dem, was jetzt folgt: [6, 1f.] Darum wollen wir das Anfangswort Christi dahinten lassen und uns der Vollkommenheit zuwenden, indem wir nicht wieder ein Fundament legen der Abkehr von toten Werken und des Glaubens an Gott, der Lehre von Taufen und Händeauflegung, von Totenauferstehung und ewigem Gericht. Hätte man in 5, 13f. eine Aussage über die Unreife des Christenstandes der Leser zu sehen, so könnte man den Anschluß von 6, 1f. durch *διό* nicht erklären, ohne allerlei Mittelgedanken zu ergänzen oder *διό* willkürlich umzudeuten [80]). Hat dagegen der Vf 5, 14, wenngleich in bildlicher Einkleidung, den Lesern zu verstehen gegeben, was er ihnen zutraut und von ihnen erwartet, so ergibt sich aus jener Aussage wirklich die Folgerung, die er hier zieht. Weil Erwachsene — und als solche muß der Vf die Leser im Blick auf die Länge ihres Christenstandes betrachten — vermöge der Geübtheit ihrer

---

[79]) Die dem Wortlaut nach mögliche Fassung von *καλόν* und *κακόν* in sittlichem Sinne cf Test. Asser 1, 5; 2, 1. 4; 6, 3; (bei LXX gewöhnlich *ἀγαθόν* und *κακόν* Num 14, 23; 32, 11; Deut 1, 39; 1 Reg 3, 9; Jes 7, 16; Sir 11, 31; 17, 7; 39, 4 wie Rm 12, 21); Basilius (Cramer VII S. 495) ist nicht einmal dann zulässig, wenn man die Aussage v. 14 in übertragenem Sinne versteht, da sie sonst ganz aus dem Zusammenhang fällt. Allerdings kann *καλ.* u. *κακ.* hier auch nicht „wohl- und übelschmeckende" Speise bezeichnen cf Jo 2, 10; Gen 2, 9; 2 Sam 19, 35, sondern nur das Heilsame cf Hb 6, 5; Mc 9, 5; Rm 14, 21 und das Unbrauchbare (Mt 7, 17—19) oder Schädliche (Rm 14, 20); cf auch den Gegensatz von *ἀγαθά* und *κακά* = Erfreuliches und Unerfreuliches Lc 16, 25; Deut 30, 15; Sir 11, 14. 25; 18, 8; 36, 14. Unter Voraussetzung der richtigen Auslegung beziehen Chrys., Oekum., Theophyl., Euthym. 14[b] auf die Unterscheidung gesunder und verderblicher Lehren.

[80]) So schiebt Grotius den Gedanken ein: *ne semper tales maneatis, quales jam esse vos dixi*; dagegen gibt Euthym. wenigstens als erste Erklärung: *τὸ διὸ ἀντὶ τοῦ λοιπόν*. Lünem.'s Deutung: „da die feste Speise nur für *τέλειοι* sich schickt, ihr aber zur Zahl der *τέλειοι* noch nicht gehört" steht mit *ἀγέντες* in logischem Widerspruch.

Sinneswerkzeuge imstande sind, zwischen Geeignetem und Ungeeignetem zu unterscheiden, entspricht es nur der tatsächlichen Situation, wenn der Vf nunmehr sich der für Gereifte passenden Belehrung zuwenden will. Dem Wortlaut nach könnte 1ª eine Mahnung an die Leser enthalten, nicht bei der Anfangslehre stehen zu bleiben, sondern nach der geistigen Mündigkeit zu streben [81]). Aber dann ließe sich die Frage nicht unterdrücken, ob die Leser nicht gerade durch gründliche Aneignung des Anfangswortes am besten zu höherer Reife gelangten. Auch müßte der Vf sich selbst in die Ermahnung mit einschließen und sich den Unreifen beizählen. Tatsächlich spricht er, wie die Fortsetzung zeigt, nur aus, was er selbst zu tun gedenkt. Durch Lehre ein Fundament legen v. 2 kann man nur bei anderen, nicht bei sich. Ebenso kann das *ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν* v. 6 nur als Aufgabe des Vf, nicht der Leser in Frage kommen. Muß demnach das *ποιήσομεν* v. 3 auf die Tätigkeit des Vf gehen, so ist eine kommunikative Fassung des *φερώμεθα* v. 1 unnatürlich [82]), und der Plural ist also auch hier wie 2, 5; 5, 11f. der schriftstellerische. Was 5, 12 *στοιχεῖα τοῦ λόγου τοῦ θεοῦ* genannt war, heißt hier *ὁ τῆς ἀρχῆς τοῦ Χρ. λόγος*, wobei der zu dem einheitlichen Ausdruck *ὁ τῆς ἀρχῆς λόγος* hinzutretende Genitiv *τοῦ Χριστοῦ* am ehesten objektiv gemeint ist und demnach Christus als Gegenstand des Anfangswortes bezeichnet (1 Th 1, 8; 2 Th 3, 1). Aber auch wenn man mit Rücksicht auf 1, 2; 2, 3 es vorzieht, Christus als den Urheber des Wortes zu betrachten und also *τοῦ Χρ.* als Gen. subj. zu nehmen, ist unter *λόγος* nicht ein von Jesus selbst geredetes, sondern ein im letzten Grunde auf ihn zurückgehendes Wort zu verstehen, so daß jede christliche Verkündigung, die dem Geiste Christi entspricht, *λόγος τοῦ Χρ.* heißen kann, gleichviel ob sie Reproduktion eines Ausspruchs Jesu ist oder nicht cf Kl 3, 16 [83]). Dieses Anfangswort Christi, mit dem die Leser schon

---

[81]) Daß alle griech. Ausleger von Chrys. bis Euthym. für dieses Verständnis eintreten, hängt damit zusammen, daß sie die *τελειότης* auf die sittliche Tüchtigkeit beziehen. *Ἀφιέναι* „verlassen" Mt 4, 20; 19, 27, „zurücklassen" Mt 5, 24; Lc 10, 30 und *φέρεσθαι ἐπί* „sich hinbewegen zu" (*tendere* Tert. d) passen gut zu dieser Auffassung cf Eurip. Androm. 393: *ἀλλὰ τὴν ἀρχὴν ἀφεὶς πρὸς τὴν τελευτήν, ὑστέραν οὖσαν, φέρῃ.* Doch kommen *ἀφιέναι* und *φέρεσθαι ἐπί* auch von der Übergehung und der Inangriffnahme eines Redestoffes vor cf die Nachweise bei Bleek III. S. 144—146.

[82]) Nur in 1ª und 3, nicht aber in 1ᵇ und 2 will Del. den kommunikativen Plur. festhalten. Er hat hierfür an Ephr. einen Vorgänger. Die LA *φερόμεθα* (DKP Min syr³), die v. Soden NT I S. 1965 zu den sicheren Sonderlesarten der palästinensischen Recension rechnet, ist nichts als orthographische Variante cf Winer-Schmiedel § 5, 19; Mayser S. 98.

[83]) Von einem „Katechismus, dessen Bestandteile auf Christus zurückgeführt wurden" (A. Seeberg, Der Katechismus der Urchristenheit S. 248f.), ist also keinesfalls die Rede. Eine eigentümliche Erklärung unter Voraus-

genügend vertraut sind oder mindestens sein sollten, will der Vf jetzt auf sich beruhen lassen und in seiner Unterweisung der Vollkommenheit zustreben, indem er den Lesern zu ihrer Belehrung solches darbietet, was der für Erwachsene geeigneten Nahrung vergleichbar ist [84]). So will er denn nicht, wie es der Darbietung des Anfangswortes entspräche, das christliche Leben von neuem in ihnen begründen [85]). Von den drei Begriffspaaren, durch welche der Vf erläutert, was zur Grundlegung gehört, stehen nicht alle im gleichen Verhältnis zu *θεμέλιος*. Buße und Glaube bilden als die religiösen Funktionen, durch welche die entscheidende Wendung zu Gott erfolgt, das Fundament des Christenlebens. Sie selbst müßte der Vf hervorzurufen suchen, wenn er dieses Leben von neuem begründen wollte. Dagegen könnte er die Handlungen, die den Eintritt in die Gemeinde vermittelt haben, nämlich Taufe und Handauflegung, nicht von neuem vornehmen. Es könnte sich also nur um eine wiederholte Belehrung hierüber handeln. Ganz dasselbe gilt auch hinsichtlich der noch der Zukunft angehörigen letzten Dinge. Während also *μετανοίας* und *πίστεως* als Genitive der Apposition zu *θεμέλιον* hinzutreten, sind die Genitive *βαπτισμῶν, ἐπιθέσεως, ἀναστάσεως* und *κρίματος* sämtlich von *διδαχῆς* abhängig, und nur dieser Genetiv tritt den beiden zuerst genannten gleichartig zur Seite [86]). Hierbei ist vorausgesetzt, daß die überwiegend beglaubigte LA *διδαχῆς* vor der allerdings auch gut bezeugten Variante *διδαχήν* den Vorzug verdient [87]). Die letztere

---

setzung des Gen. subj. gibt Severian bei Cramer VII S. 192, indem er *τὴν ἀρχ. τ. Χρ.* zusammenfaßt und hierunter das dem Gesetz unterstellte Leben des irdischen Christus versteht, welches die Leser als bloße Vorstufe der Frömmigkeit verlassen sollen, um sich der Gesetzesfreiheit des Priesters nach der Ordnung Melchisedeks zuzuwenden; ähnlich Ephr. Dagegen faßt den Gen. in objekt. Sinn Euthym., wenn er ihn umschreibt: *τὸν περὶ τοῦ Χρ. λόγον.*

[84]) In der LXX steht *τελειότης* nur von der Ganzheit oder Vollkommenheit der Gesinnung Idc 9, 16. 19; Prov 11, 3; Jer. 2, 2, der Einsicht Sap 6, 15 und der Macht Sap 12, 17; aber bei der Seltenheit des Wortes ist das für die Erklärung von Hb 6, 1 nicht von Belang. Kl 3, 14 ist die Bedeutung streitig. Die oben gegebene Auslegung vertritt schon Euthym.: *ἐπὶ τὸν τελειότερον φερώμεθα, ἐπὶ τὸν ὑψηλότερον περὶ τοῦ Χριστοῦ λόγον.*

[85]) *Καταβάλλεσθαι θεμέλιον* heißt nach festem Sprachgebrauch (cf Jos. ant. XI 93 (4, 4); XV 391 (11, 3), siehe auch Bleek III S. 149) wie *τιθέναι θεμέλιον* 1 Kr 3, 10 „ein Fundament legen". Die Übersetzung *fundamentum diruentes* d beruht auf Verwechslung von Medium und Activ und auf gänzlicher Verkennung des Zusammenhangs. In bildlichem Sinne redet auch Philo II gigant. 30 (7) von einem *ὑποβεβλῆσθαι* eines *θεμέλιος ἀγνοίας καὶ ἀμαθίας* und V spec. leg. II 110 (septen. 13) von einem *βάλλεσθαι θεμέλιόν τινα ἐπιεικείας καὶ φιλανθρωπίας.*

[86]) Zum Gen. der Appos. wie Eph 2, 20 cf Blaß § 35, 5; Winer-Schmiedel § 30, 9[b]. Der Gen. ist hier also anderer Art als in den eben angeführten Parallelen aus Philo cf die vorige Anm.

[87]) *Διδαχήν* (B), *doctrinam* (d), nur durch diese beiden Zeugen repräsentiert, kann Assimilation an *θεμέλιον* sein, wie d auch v. 2[b] *iudicia*

würde dazu nötigen, διδαχήν als Objekt von καταβαλλόμενοι, θεμέλιον als prädikativen Akkusativ zu fassen und also mit v. Soden zu übersetzen: „indem wir nicht abermals als Fundament der Umkehr . . . und des Glaubens auf Gott einsenken die Lehre von Taufen und Handauflegung . . .“ Damit ergäbe sich der unmögliche Gedanke, daß die Lehre von der Taufe, der Handauflegung und den letzten Dingen das Fundament für Buße und Glauben bilde, wie wenn diese religiösen Grundakte durch die Darlegung einzelner Lehrstücke statt durch die centrale Bezeugung Gottes und Christi hervorgerufen werden könnten [88]). Die Buße bestimmt der Vf näher als reuige Abkehr von toten Werken und den Glauben als Hinkehr zu Gott. Schon dieser Gegensatz läßt erkennen, daß der Ausdruck νεκρὰ ἔργα den gesamten Umfang des von Gott abgekehrten Tuns in sich begreift. Dem wird man nicht gerecht, wenn man nach Analogie der πίστις νεκρά Jk 2, 17. 26 unter den ἔργα νεκρά Werke versteht, welche als des Glaubens und der Liebe bar nur zu äußerlicher Erfüllung statutarischer Vorschriften dienen. [89]) So gewiß Werke dieser Art mit zu dem gehören, worauf sich die Reue bezieht, sind sie doch nicht das einzige und sofern sich in ihnen mehr die menschliche Ohnmacht als die menschliche Bosheit offenbart, auch nicht das Entscheidende, wovon man sich bei der Bekehrung lossagt. Tote Werke sind nach dem Zusammenhang solche Handlungen, welche in der Abkehr von Gott vollbracht werden und darum des göttlichen Lebens ermangeln, Werke, in denen sich die Todverfallenheit des Menschen

---

aeterni schreibt. Sämtliche übrigen Zeugen haben διδαχῆς, auch die abendländischen z. B. Aug. vulg.

[88]) B. Weiß sucht dieser Konsequenz dadurch zu entgehen, daß er (Das NT mit kurzen Erklärungen zum Handgebrauch. Bd II z. St.) διδαχήν als Apposition zu θεμέλιον betrachtet. Sachlich besteht dann zwischen den Lesarten διδαχήν und διδαχῆς kein Unterschied, aber die Struktur wird verwirrt, insofern von den zu θεμέλιον hinzutretenden appositionellen Bestimmungen zwei im Gen. stehen, eine im Akk. Noch komplizierter gestaltet sich die Struktur bei R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte I² 1908, S. 66 A 3. Auch er betrachtet διδαχήν als Apposition zu θεμέλιον, verknüpft aber die Genitive ἀναστάσεως und κρίματος wieder mit θεμέλιον. 2ª ist nach ihm Erläuterung von 1ᵇ, und μετ. und πίστ. ist gleich Lehre von Buße und Glauben: „Die Anfangslehre von der Buße ist Lehre von der Taufe der Vergebung und die Anfangslehre vom Glauben ist Lehre von der Geistmitteilung“ (durch Handauflegung). A. Seeberg, Der Katechismus S. 252 gesteht tatsächlich die Unbrauchbarkeit der LA διδαχήν zu, wenn er eine Inkorrektheit des Ausdrucks statuiert und διδαχήν von ἀφέντες abhängen läßt. — Unzulässig ist es auch, διδαχῆς schon zu μετανοίας und πίστεως hinzuzudenken, was Gennadius bei Oekum. durch Annahme eines Hyperbaton, Phot. (ebenda) durch die Ergänzung von τὸν λόγον τῆς διδαχῆς vor jedem der 6 Genitive μετανοίας zu ermöglichen sucht.

[89]) In solcher Verwendung hat νεκρός wesentlich die Bedeutung „unfähig, sich zu bewegen und zu wirken“ cf ἁμαρτία νεκρά Rm 7, 8.

im religiösen Sinn (cf Eph 2, 1. 5) offenbart, und die ihn darum vor Gott unrein machen (9, 14). Der Vf redet in ähnlichem Sinn von toten Werken, wie Philo II conf. ling. 79 (17) ein in der Sünde geführtes Leben einen *νεκρὸς βίος* nennt[90]), nur daß für den Vf des Hb im Unterschied von Philo das gesamte Tun des natürlichen Menschen unter den Begriff der *ἔργα νεκρά* fällt. Die Abkehr von allem sündlichen Tun ist aber wie 12, 1 nur die Kehrseite der vertrauensvollen Hinkehr zu Gott als dem Stützpunkt und Ziel des Lebens[91]). Beide erscheinen in der grundlegenden Verkündigung beisammen Mc 1, 15; AG 20, 21; 17, 30f. Naturgemäß schließt sich hieran die Belehrung über die Taufe als die Initiationshandlung des Christentums und die (wie das *τέ* andeutet) sie ergänzende, den Anteil an den Heilsgütern, insbesondere an der Gabe des heiligen Geistes vermittelnde und verbürgende Handauflegung cf AG 8, 16f.; 19, 5f.; Tert. de bapt. 8. Da die Struktur und der Rhythmus des Satzes nicht zulassen, *διδαχῆς* als selbständigen Begriff von *βαπτισμῶν* loszulösen[92]), so fragt es sich, ob *βαπτισμῶν* oder *διδαχῆς* als regierendes Nomen zu betrachten und ob also „Lehrtaufen" oder „Taufenlehre" zu übersetzen ist. Im ersteren Falle blieb der Plural *βαπτισμῶν* unerklärt. Auch ist die mit dem Taufakt gar nicht unmittelbar verknüpfte, sondern ihm bloß vorausgehende oder nachfolgende Belehrung keineswegs das die christliche Taufe von ähnlichen rituellen Waschungen charakteristisch Unterscheidende. Wenn aber zugunsten dieser Verbindung auf die Voranstellung von *βαπτισμῶν* hingewiesen wird, so ist zu erinnern, daß in dem Briefe selbst cf 12, 19 und

---

[90]) Die Vorstellung, daß ein der Tugend entbehrendes und der Sünde dienendes Leben überhaupt kein wahres Leben, sondern Tod sei, begegnet bei Philo häufig cf I leg. alleg. I 105—108 (33); quod det. pot. ins. 47—51 (14f.); III quis rer. 290 (58); somn. II 66 (9); fug. et invent. 54—64 (10ff.); 113 (21). — Zweifelhaft ist, in welchem Sinn Herm. vis. IX 21, 2 der Ausdruck *ἔργα νεκρά* gebraucht wird: *τὰ ῥήματα αὐτῶν μόνα ζῶσι, τὰ δὲ ἔργα αὐτῶν νεκρά ἐστιν* (sim. IX 16, 3f. heißen die Menschen vor Empfang der Taufe *νεκροί*). In ähnlichem Sinn wie Hb 6, 1 steht dagegen der Ausdruck 4 Esr 7, 119 (49): „sterbliche Werke" *mortalia opera;* 8, 31 „Werke der Vergänglichkeit" *mortales mores*, wo beidemal der Zusammenhang beachtet sein will. Die patrist. Ausleger von Hb 6 haben insgesamt unter den *ἔργα νεκρά* sündliche Werke verstanden cf Orig. hom. IX zu Jer. 11, 4f. (Bd III, S. 67f.), Ephr., Chrys., Sev. (bei Cramer VII S. 192), Thdrt., Theophyl., Euthym. Das gleiche wird auch Tert. de pudic. 20 meinen, wenn er Hb 6, 1 übersetzt: *ab operibus mortuorum.*

[91]) *Μετάνοια ἀπό* u. *πίστις ἐπί* stehen in Korrelation. Die entsprechenden Verbalverbindungen sind nicht ungewöhnlich cf *μετανοεῖν ἀπό* AG 8, 22; Jer. 8, 6 oder *ἐκ* Ap 2, 21f.; 9, 20f.; 16, 11, *πιστεύειν ἐπί τινα* AG 9, 42; 11, 17; 16, 31; 22, 19; Rm 4, 5. 24; Sap. 12, 2. Die letztere Formel mag dem griech. Sprachgefühl angemessener erschienen sein als *πιστεύειν εἰς.*

[92]) Diese Konstruktion vertreten von griech. Auslegern Sev. (bei Cramer VII S. 192), Oekum., Euthym., vielleicht auch Chrys. IX S. 117, Theophyl.

sonst (cf oben S. 112 A 100) zuweilen eine Inversion begegnet, ohne daß etwas anderes als die Rücksicht auf Wohllaut und Rhythmus ihr zur Erklärung dient [93]). Bei der somit einzig möglichen Überordnung von διδαχῆς würde sich der Plural βαπτισμῶν am einfachsten erklären, wenn man mit Athanasius (ep. 4 ad Serap. c. 13), Marc. Eremita (de poen. c. 7), Oekum. und Theophyl. (cf auch Chrys.) annehmen dürfte, es habe unter den Lesern die Neigung geherrscht, die Taufe behufs wiederholter Sündenvergebung mehrmals zu vollziehen. In der Tat läßt sich bei verschiedenen Gruppen des Judenchristentums in späterer Zeit die Gewohnheit häufiger ritueller Reinigungsbäder nachweisen [94]). Die Art, wie der Vf die Lehre von Taufen behandelt, würde in diesem Falle aber nur begreiflich sein, wenn er selbst die wiederholte Anwendung ritueller Waschungen als eine berechtigte Institution anerkennte, was doch mit seinen sonstigen Anschauungen cf 9, 10 in grellstem Widerspruch stünde. Überdies würde der Ausdruck so verstanden gar nicht in den Zusammenhang passen, der nicht von beliebigen Reinigungen, sondern von einer im Anschluß an die Bekehrung erfolgten und von der Handauflegung begleiteten Taufe handelt. Der Vf muß somit eine Belehrung im Auge haben, welche die Eigenart der christlichen Taufe im Unterschied von anderen ähnlichen Kultusakten zu ihrem Gegenstand hatte. Als solche sind aber nicht sowohl die häufig wiederholten rituellen Waschungen des Judentums (Hb 9, 10; Mc 7, 4. 8; Lc 11, 38; Jdth 12, 7; Sir 31, 30) mit Einschluß der Proselytentaufe als vielmehr die Johannestaufe zu verstehen cf Jos. ant. XVIII 117 (5, 2). Gerade diese nötigte in den östlichen Provinzen des römischen Reichs öfters zur Auseinandersetzung über Wesen und Wert der christlichen Taufe cf AG 18, 24—26; 19, 1—6; Jo 3, 25 f. [95]). Den Schluß der Aufzählung bilden zwei ihrer Gleich-

---

[93]) Cf Blaß § 35, 6. Den Widerspruch von Winer § 30, 3 Anm. 4 hat Winer-Schmiedel § 30, 10c. 12g beseitigt. Für die Überordnung von διδαχῆς spricht indirekt auch die LA διδαχήν, die keine andere Verbindung zuläßt.

[94]) Schon einzelne Gruppen des vorchristlichen Judentums wie Essener, Hemerobaptisten und Masbotäer legten großes Gewicht auf wiederholte kultische Tauchbäder. Von judenchristlichen Sekten kommen namentlich die Ebioniten (Elkesaiten) und Sampsäer in Betracht cf Brandt, Die jüdischen Baptismen. Gießen 1910, S. 86 ff.

[95]) Von den zahlreichen Erklärungen des Plur. βαπτισμῶν sind die meisten als völlig willkürlich abzulehnen. Die Herleitung des Plur. aus der Tatsache, daß die Taufe an vielen Personen vollzogen wurde (Thdrt, Sev., Euthym.) scheitert schon an dem Sing. ἐπιθέσεως. Eher denkbar wäre die Beziehung auf die dreimalige Untertauchung bei dem Taufakt, die sich zwar erst bei Tert. corona mil. 3; resurr. 48; adv. Prax. 26 cf Did. 7 nachweisen läßt, wahrscheinlich aber so alt ist wie die trinitarische Taufformel. Allein trotz der Mehrzahl von Untertauchungen reden die Kirchenväter

artigkeit wegen durch *καί* unter sich verbundene [96]) eschatologische Lehrpunkte, die ebenfalls einen Bestandteil der grundlegenden Verkündigung bildeten cf AG 4, 2; 17, 18. 32; 23, 6; 26, 6—8 — AG 2, 20; 10, 42; 17, 31; 24, 25. Von diesen kommt die *ἀνάστασις νεκρῶν*, ohne daß ihre Universalität (Jo 5, 29; AG 24, 15; Ap 20, 4 f. 12 f.) in Abrede gestellt wäre, vorwiegend als Heilsgut und Grund der Hoffnung für die Gläubigen (1 Th 4, 13—18; 1 Kr 15, 22 f.; Jo 6, 39 f. 44. 54) in Betracht, dagegen das *κρίμα*, welches als *αἰώνιον* einen endgültigen, unaufhebbaren und immer fortwirkenden (cf 5, 9; Mc 3, 29) Urteilsspruch fällt, als der zu ernster Aufraffung und Selbstzucht ermahnende Schlußakt der Geschichte (cf 9, 27; 10, 27—31).

Einen vollständigen Aufriß dessen, was den Gegenstand der grundlegenden Belehrung sowohl bei Juden und Heiden, die erst für das Evangelium zu gewinnen waren, als bei Katechumenen bildete, enthalten die sechs Stücke 6, 1 f. nicht. Auch die christlichen Unterscheidungslehren gegenüber dem Judentum und Heidentum finden hier keine erschöpfende Darstellung. Die Bekehrung von toten Werken mußte zwar von Juden und Heiden gleichermaßen gefordert werden. Auch der Glaube an Gott war nicht bloß für den Heiden, sondern auch für den Juden, der sich dem Evangelium zuwandte, etwas Neues, insofern gegenüber dem Gott, der sich im Sohn geoffenbart hat (1, 1 f.), prinzipiell eine neue Entscheidung für oder wider den Glauben stattfinden mußte. Ebenso war nicht bloß die auf den Namen Christi erfolgende Taufe mit der zu ihr gehörenden Handauflegung, sondern auch die christliche Verkündigung von den letzten Dingen eine charakteristische Eigentümlichkeit des christlichen Bekenntnisses im Gegensatz sowohl zu heidnischer Hoffnungslosigkeit als zu jüdischer Skepsis nach Art des Sadduzäismus oder grobmaterieller Auferstehungshoffnung nach Art des Pharisäismus. Allein bei der grundlegenden Verkündigung des Evangeliums an Heiden durfte die Bezeugung der Einheit Gottes nicht fehlen, und Heiden wie Juden gegenüber

---

doch nie von Taufen im Plur., sondern stets von der Taufe als einer einheitlichen Handlung. Dasselbe gilt gegen die Annahme A. Seebergs, Der Katechismus S. 253 f., der Plur. fasse die Wasser- und Geistestaufe zusammen. Das ist um so weniger möglich, als nach Seeberg die Geistesmitteilung durch die Handauflegung vermittelt ist und also nicht in den *βαπτισμοί* einbegriffen sein kann.

[96]) Die besonders bei den Verss. (cop arm aeth), aber auch 47 hervortretende Neigung, alle 6 Begriffe v. 1^{b} u. 2 durch „und" aneinander zu reihen, macht es wahrscheinlich, daß das *τέ* hinter *ἀναστάσεως* (ℵ A C K L Min d vulg syr^{l} u. ^{3}) nicht als ursprünglich zu betrachten, sondern nach B D P zu tilgen ist. Sachlich wäre es auch gar nicht motiviert, da zwar *βαπτ.* und *ἐπιθεσ.* einerseits, *ἀναστ.* und *κριμ.* andererseits, nicht aber die beiden Begriffspaare miteinander enger verknüpft sind.

bildete das Bekenntnis zu Jesus als dem Herrn das charakteristische Merkmal des Christentums. Der Schluß v. Sodens (J pr Th 1884, S. 465 f.), 6, 1 f. sei ein Beweis gegen judenchristliche Herkunft der Leser, weil die unterscheidenden Kennzeichen des Christentums von dem Judentum hier nicht genannt sind, ist also gänzlich verfehlt. Es fragt sich nur, warum der Vf gerade die sechs erwähnten Punkte mit Übergehung anderer herausgehoben hat. Die Antwort ergibt sich aus der inneren Situation der Leser. Abkehr von toten Werken und Hinkehr zu Gott konnten unter keinen Umständen unerwähnt bleiben, wenn von der Grundlegung christlichen Lebens die Rede war. Den Lesern gegenüber hätte aber der Vf doppelten Anlaß gehabt, darauf zurückzukommen. Sie standen ja in Gefahr, sich durch den Betrug der Sünde verführen zu lassen (3, 13) und im Kampf gegen die Sünde matt zu werden (12, 1. 4). Sie waren auch versucht, das Vertrauen auf den Gott, der seine Verheißungen erfüllt und dem ausharrenden Glauben das Heil verleiht, in kleinmütiger Verzagtheit fahren zu lassen cf 3, 12; 10, 35—39. Ebenso konnte bei ihnen eine Erinnerung an die Taufe am Platze sein, bei der sie das Bekenntnis zu Jesus als zu ihrem Herrn und Erlöser abgelegt hatten und seiner Gemeinde eingefügt worden waren (4, 14; 10, 25). Endlich tat ihnen in ihrer Verzagtheit und Wankelmütigkeit die Erinnerung an die Heilsvollendung bei der Auferstehung und an den Ernst des künftigen Gerichts besonders not. Wenn der Vf gleichwohl das alles nicht weiter ausführt, sondern nur andeutend erwähnt, so tut er das in der Hoffnung, der bloße Hinweis auf längst Gewonnenes und Gelerntes werde genügen, um den Lesern die volle Wichtigkeit aller dieser Dinge lebendig ins Bewußtsein zu rufen.

Von diesem Gesichtspunkt aus wird auch vollkommen verständlich, was der Vf nunmehr folgen läßt: [6, 3—6] Und dies werden wir tun, wenn anders Gott es gestattet. Denn es ist unmöglich, solche, die einmal die Erleuchtung empfangen und die himmlische Gabe gekostet haben und Teilhaber heiligen Geistes geworden sind und das gute Wort Gottes und Kräfte einer zukünftigen Welt gekostet haben und abgefallen sind, wiederum zu erneuern zur Sinnesänderung, da sie den Sohn Gottes wieder für sich kreuzigen und der Beschimpfung preisgeben. Wie der Wortlaut läßt auch der Zusammenhang von v. 3 erkennen, daß der Vf damit unmöglich das Versprechen geben kann, die jetzt unterlassene Grundlegung des neuen Lebens zu geeigneter Zeit nachzuholen[97]), ab-

[97]) Schon sprachlich geht es nicht an, aus dem negativen *μὴ καταβαλλόμενοι* den positiven Gedanken zu erheben: wir werden diese Grund-

gesehen davon, daß dies die schlechter bezeugte LA *ποιήσωμεν* voraussetzen würde[98]). Vielmehr kündigt er seine Absicht an, den v. 1 ausgesprochenen Entschluß, zur Vollkommenheit fortzuschreiten, nunmehr auszuführen (cf oben S. 146), unterläßt aber nicht daran zu erinnern, daß er das selbstverständlich nur dann mit Erfolg tun kann, wenn Gott es ihm gelingen läßt (1 Kr 16, 7)[99]). So sehr der Zustand der Leser (5, 11 f.) ihm nahelegen könnte, statt dessen eine neue Grundlegung des christlichen Lebens in Aussicht zu nehmen, kann er daran doch nicht denken. Denn wäre ihr Glaubensleben schon so sehr in Verfall geraten, daß eine neue Bekehrung erforderlich würde, so müßte ihr Zustand als hoffnungslos gelten, da es unmöglich ist, Abgefallene von neuem zur Sinnesänderung zu führen. Trotzdem das *ἀναχαινίζειν* v. 6 nach dem Zusammenhang als Aufgabe eines christlichen Lehrers gemeint ist, darf die Unmöglichkeit einer Erneuerung nicht auf den Erfolg der menschlichen Tätigkeit im Unterschied von der göttlichen eingeschränkt werden (Mt 19, 26), rechnet doch der Vf bestimmt auf Gottes Beistand bei seinem Handeln (v. 3)[100]). Es ist ein in der Sache selbst liegendes und also schlechthin gültiges Gesetz, daß der verscherzte Gnadenstand nicht von neuem hergestellt werden kann. Der Grund dafür liegt einerseits in der Stärke und Allseitigkeit der mit der Bekehrung verbundenen Heilserfahrung, andererseits in dem radikalen Bruch mit Christus, in welchen der Abfall von ihm hineintreibt. Was es um die mit der Bekehrung verbundenen Heilserfahrungen ist, schildert der Vf in vier Participialsätzen, von denen die beiden ersten als gleichartig durch *τέ* unter sich enger verbunden sind cf 1, 3. Die persönliche Begabung mit dem Heil beginnt mit einem der sinnlichen Wahr-

---

legung vollziehen, und sachlich wird man dazu gedrängt, mit Ephr. zu erklären: *si permiserit deus faciemus haec secundo; sed non permittit infirmari haecque peragi.* Wenn Schlicht. dieser Konsequenz durch die richtige Bemerkung zu entgehen sucht, was in v. 4—8 über die Unmöglichkeit einer zweiten Bekehrung gesagt wird, finde nach v. 9 ff. auf die Leser noch keine Anwendung, so läßt er außer acht, daß dann bei ihnen auch keine neue Grundlegung im Sinne von v. 1 f. erforderlich ist. Überhaupt wäre es das denkbar Verkehrteste, einen Bau aufführen zu wollen mit dem Vorbehalt, ihm gelegentlich das noch fehlende Fundament zu geben.

[98]) Die Ersetzung des Fut. *ποιήσομεν* (ℵBKL 17 Min d vulg cop) durch den Konj. Aor. *ποιήσωμεν* (ACDP Min arm) erklärt sich wahrscheinlich aus der kohortativen Fassung von v. 1 und 3, doch cf oben S. 146 A 82.

[99]) Zu *ἐάνπερ* wie 3, 14 cf oben S. 87.

[100]) So z. B. die zweite Erklärung des Amb. de poen. II 2, 12: *quod nobis impossibile impetratu videtur, deo donare possibile est.* Die Übersetzung von d gibt *ἀδύνατον* abschwächend durch *difficile* wieder. Richtig dagegen Chrys. IX S. 118: *οὐ γὰρ εἶπεν, οὐ πρέπει, οὐδὲ συμφέρει, οὐδὲ ἔξεστιν, ἀλλ' ἀδύνατον.*

nehmung des Sehens und Schmeckens vergleichbaren Erlebnis, dessen einmaliger Eintritt genügt, um eine durchschlagende Wirkung auszuüben, das darum auch einer Wiederholung nicht bedürftig, aber auch nicht fähig ist[1]). Die von den Kirchenvätern nach einem seit Justin nachweisbaren kirchlichen Sprachgebrauch befolgte Beziehung von φωτισθέντας auf die Taufe[2]) hat innerhalb des NT keinen Anhalt und wird hier durch die enge Verbindung mit γευσαμένους verwehrt. Wirklich bedeutsam ist das Partic. im vorliegenden Zusammenhang auch nur dann, wenn der gemeinte Akt durch den Wortsinn des dafür gebrauchten Ausdrucks in seiner Wichtigkeit für die Begründung des neuen Lebens und die damit gegebene Verantwortlichkeit gekennzeichnet wird. Diese Bedeutung hat die Erleuchtung als die Verleihung eines centralen Einblicks in Wesen und Wert der mit Christus dargebotenen Gnade cf 10, 26; Eph 1, 18; 3, 9. Noch stärker als hierdurch wird die persönliche Erfahrung von dem Heil mit γευσαμένους zum Ausdruck gebracht. Die allgemeine Bezeichnung des Objekts der Wahrnehmung durch τὴν δωρεὰν τὴν ἐπουράνιον kann nur das Ganze des in Christus dargebotenen Heils (cf Rm 5, 15; 2 Kr 9, 15), nicht eine einzelne, darin eingeschlossene Gabe wie die Sündenvergebung meinen, wobei die Erinnerung an den überweltlichen Ursprung und Charakter dieses Heils[3]) dessen unvergleichlichen Wert speziell auch im Gegensatz zu den Heilsgütern des AB vergegenwärtigt[4]). Eine Tautologie mit dem Vorhergehenden wird man trotz der Allgemeinheit des Objekts in dem Ausdruck nicht finden können, wenn man nur bedenkt, daß der Unterschied gegenüber φωτισθέντας nicht in dem Gegenstand, sondern in der Art der Wahrnehmung liegt[5]). Eine weitere Stufe der Heilserfahrung bildet die durch das dritte Partic. bezeichnete dauernde Teilhaberschaft (cf 3, 1) an dem heiligen Geist, durch welche eine persönliche Gewißheit der göttlichen Gnade (cf 10, 29) und der Besitz göttlichen Lebens ver-

---

[1]) Mit ἅπαξ verknüpft sich je nach dem Zusammenhang nicht bloß die Vorstellung der Vollständigkeit und Genugsamkeit, sondern auch die einer die Wiederholung ausschließenden Einzigkeit cf Hb 9, 7. 26—28; 10, 2; 12, 26 f.; 1 Pt 3, 18; Ju 3.

[2]) Cf syr[1] u. [3] Ephr. und die griech. Ausleger Chrys., Sev. (Cramer VII, S. 194), Thdrt usw., neuerdings wieder A. Seeberg, Der Katechismus, S. 258, abgeschwächt im Kommentar. Justin ap. I 61, 16. 18; 65, 2 hat diesen Sprachgebrauch nicht geschaffen, sondern bereits vorgefunden.

[3]) Zu ἐπουράνιος wie 3, 1 cf oben S. 65 A 65.

[4]) Γεύεσθαί τινος „einen Geschmack von etwas haben" wie 2, 9 (cf oben S. 43 A 12) involviert nicht notwendig die Vorstellung eines minimalen Genusses cf Philo V virt. 188 (nob. 1): τῶν ἢ μὴ γευσαμένων σοφίας ἢ χείλεσιν ἅψοις. Hier, wo gerade die Größe der Heilserfahrung geschildert werden soll, ergäbe das sogar einen ganz unpassenden Gedanken.

[5]) Cf Ps 34, 9: γεύσασθε καὶ ἴδετε; Philo III fug. et inv. 138 (25): αἱ ἰδοῦσαι καὶ γευσάμεναι διάνοιαι.

mittelt wird. Ist damit das Höchste genannt, was der Gläubige während des irdischen Lebens an göttlichen Gaben empfangen kann, so ist von vornherein unwahrscheinlich, daß die vierte Participialbestimmung eine noch weitergehende Heilserfahrung beschreibt, und die Wiederholung des Verbums der zweiten ist am verständlichsten, wenn nur noch gezeigt werden soll, wie es zu den eben dargelegten Erfahrungen gekommen ist. Für die Veränderung der Struktur des Verbums ist kein anderer Grund zu suchen als der Wunsch, eine starke Häufung von Genitiven zu vermeiden [6]). Die Erleuchtung und die Wahrnehmung der himmlischen Gabe wird hervorgerufen durch die Empfindung der Freundlichkeit des göttlichen Wortes, das in der ntl Botschaft nicht mit der schreckenden und drohenden Sprache des Gesetzes, sondern in der tröstlichen und erfreuenden Verkündigung des Evangeliums an die Hörer herantritt [7]), und durch das Innewerden von Kräften, die, obwohl schon in der Gegenwart wirksam, doch eine Anticipation dessen sind, was erst in der zukünftigen Welt der Vollendung zu voller und allseitiger Offenbarung gelangen wird (2, 5) [8]). Die Weglassung des Artikels erklärt sich bei *πνεύματος ἁγίου* vielleicht aus der Einzigkeit, bei *θεοῦ ῥῆμα* aus der Einheitlichkeit des Begriffs [9]); dagegen dient sie in dem Ausdruck *δυνάμεις μέλλοντος αἰῶνος* augenscheinlich dazu, das eigenartige Wesen dieser Kräfte zur Geltung zu bringen. Die Leser, denen fraglich geworden ist, ob sie durch den Glauben an das Evangelium zur Heilsvollendung gelangen, mögen bedenken, daß in den die Wortverkündigung begleitenden wunderbaren Lebenskräften (2, 4) sich bereits Kräfte einer Ordnung der Dinge genießen lassen, die erst von der Zukunft zu erwarten ist. Nicht speziell von ihnen freilich, sondern ganz allgemein von solchen, welche derartige Heilserfahrungen gemacht haben, redet der Vf. Demgemäß will auch das nun folgende fünfte Partic. *παραπεσόντας* nicht besagen, die Leser hätten bereits den Bruch mit ihrer Vergangenheit vollzogen. Es will nur feststellen, wodurch es dahin kommt, daß eine Erneuerung zur

---

[6]) *Γεύεσθαι* wird in der hellenistischen Sprache ohne Verschiedenheit des Sinnes ebenso mit dem Akk. Jo 2, 9; 1 Sam 14, 29. 43; Tob 7, 11; Hi 12, 11; 34, 3; Sir 36. 24 wie mit dem Gen. konstruiert cf Blaß § 36, 1.

[7]) Im AT steht *τὸ ῥῆμα τὸ καλόν* (Jos 21, 45; 23, 15 = הַדָּבָר הַטּוֹב: cf Jer 29, 10; 33, 14) vorzugsweise von den Verheißungen Gottes; so Thdrt auch hier: *τὴν ὑπόσχεσιν τῶν ἀγαθῶν*. Der Zusammenhang gibt indes keinen Anlaß zu dieser Einschränkung, vielmehr ist das Evangelium als *verbum dei dulce* (Tert. de pudicitia 20) gemeint cf *ῥήματα καλὰ καὶ λόγους παρακλητικούς* Sach 1, 13.

[8]) Cf oben S. 33 f. und Zahn zu Mt 12, 32 (Bd I³, S. 467 A 86). Die Übersetzung Tert. de pudic. 20: *occidente iam aevo* erklärt sich entweder aus dem Ausfall einer Zeile: *δυνα[μεις τε μελλο]ντος αιωνος* oder aus flüchtiger Lesung = *δυναι ετι μελλοντος αιωνος*.

[9]) Cf Winer-Schmiedel § 19, 4.

Sinnesänderung unmöglich wird. Das ist nicht eine beliebige, wenn auch besonders schwere Verfehlung, sondern ein Abfall, der die bewußte und absichtliche Preisgabe aller gemachten Heilserfahrungen in sich faßt cf 3, 12 [10]). Dann ist es allerdings unmöglich, eine erneute Bekehrung zu bewirken. Da *ἀναχαινίζειν* „jemand oder etwas von neuem herstellen" (cf Ps 39, 2; 103, 5; Thren 5, 21) [11]) hier durch *εἰς μετάνοιαν* näher bestimmt wird, so kann die Meinung des Vf nur sein, daß eine die sündliche Grundrichtung des Lebens durch Reue und Abkehr vom Bösen durchbrechende Sinnesänderung (v. 1) da ausgeschlossen bleibt, wo bewußter Abfall eingetreten ist. Warum sich das so verhält, erläutern die Participia *ἀνασταυροῦντας* und *παραδειγματίζοντας*, die schon ihrer Stellung wegen den 5 vorhergehenden nicht parallel sein können, wie sie sich auch durch das Fehlen des Artikels und durch das Tempus von ihnen unterscheiden. Es beruht nicht auf einer willkürlichen Festsetzung Gottes, daß die Abgefallenen nicht mehr zu einer Umkehr gelangen können. Ihr Abfall ist eine entschlossene und, was das Praesens bemerklich macht, auch eine andauernde Lossagung von Christus und dem in ihm gegebenen Heil. Indem sie den Sohn Gottes von neuem kreuzigen — so nämlich wird mit den patristischen Exegeten *ἀνασταυροῦν* wiederzugeben sein [12]) —, wiederholen sie das, was

---

[10]) *Παραπίπτειν* steht in der LXX von schwerer Verfehlung Ez 14, 13; 15, 8; 18, 24; 20, 27 = מעל, welches Verbum 2 Chr 26, 18; 28, 19. 22; 29, 6; 30, 7 durch *ἀποστῆναι* wiedergegeben wird; cf auch Philo *περὶ ἀποταξαμένων καὶ ἐξ ὑποστροφῆς ἐκεῖνα πραττόντων οἷς ἀπετάξαντο*, wo es in einem bei Joh. Dam. erhaltenen Fragment Mang. II S. 648 von einem anerkannt frommen und tugendhaften Menschen heißt: *ὅταν . . . ἐκπέσῃ εἰς ἁμαρτίαν, τοῦτό ἐστι παράπτωμα.*

[11]) Paulus braucht 2 Kor 4, 16 in gleichem Sinn *ἀνακαινοῦν*, ebenso mit *εἰς* Kl 3, 10. Das Subjekt des *ἀναχαινίζειν* ist verschieden: Barn. 6, 11 Gott, Tit 3, 5 der heilige Geist, Herm. sim. VIII, 6, 3; IX, 14, 3 der Bußengel, Rm 12. 2 der einzelne Christ. Im zuletzt genannten Sinn hat Orig. zu Jo 8, 40 (Bd IV, S. 341) Hb 6, 6 verstanden, wo er bei freier Wiedergabe der Stelle schreibt: *ἀνακαινίζειν ἑαυτόν*. Daß diese Deutung unrichtig ist, bedarf keines Beweises. Aber auch die Annahme, daß Gott als Subj. des *ἀνακαιν.* gedacht sei, empfiehlt sich nicht, da sonst das Passiv (so cop, Tert. a. a. O.: *revocari*) zu erwarten stände. Das Aktiv fordert im Zusammenhang mit v. 3 einen christlichen Lehrer als Subj. *Πάλιν* schärft nur den in *ἀναχαινίζειν* bereits enthaltenen Begriff der Wiederholung cf Isokr. Areopag. 3: *τῆς ἐχθρας τῆς πρὸς τὸν βασιλέα πάλιν ἀνακεκαινισμένης.*

[12]) Gegen die gewöhnliche Auslegung hat Bos, Exercit. philolog.[2] Franeker 1713, S. 241 ff. geltend gemacht, daß *ἀνασταυροῦν* im profanen Sprachgebrauch immer nur als Synonymum des Simplex gebraucht wird und den Begriff der Wiederholung nicht ausdrückt cf z. B. Jos. bell. II 306 (14, 9); V 449 (11, 1); ant. II 73 (5, 3); XI 246 (6, 10); vit. 420 (75). Weitere Nachweise bei Bleek III, S. 193. Allein da *ἀνα-* in der Komposition häufig bei dem gleichen Verbum bald „hinauf", bald „von neuem" bedeutet (cf Bleek III, S. 194), so kann nur der Zusammenhang über den

das jüdische Volk Christus getan hat, und brandmarken ihn als einen fluchwürdigen Verbrecher und Pseudomessias. Wie sie sich damit unmittelbar an Christus vergreifen, so geben sie ihn auch der Welt öffentlich zur Beschimpfung preis (Mt 1, 19; Num 25, 4; Ez 28, 17) und sagen sich damit völlig von ihm los. Freilich können sie sich nicht in so handgreiflicher Weise an ihm versündigen wie die Juden. Ihr *ἀνασταυροῦν* überliefert nicht den erhöhten Christus von neuem der Qual und Schmach des Kreuzes. Ihr Kreuzigen geschieht, wie das Pronomen *ἑαυτοῖς* andeutet, nur, soweit es auf sie ankommt, und zu ihren eigenen Ungunsten. Was sie betrifft, verhalten sie sich wieder so ablehnend gegen ihn wie einst die Vollstrecker der Kreuzigung — sich selbst zum Schaden (cf Gl 6, 14), denn weil sie in seiner Person den Sohn Gottes von sich stoßen (cf 10, 29), berauben sie sich der Möglichkeit, durch ihn das Heil zu erlangen [12]).

Unzweifelhaft setzt der Vf in 6, 4—6 voraus, es sei bei solchen, die zu persönlicher Erkenntnis und Erfahrung des Heils gelangt sind, ein Abfall möglich, der eine so völlige Loslösung von Christus und eine so entschlossene Ablehnung seiner Gnade mit sich bringe, daß eine erneute Bekehrung nicht mehr Platz greifen könne cf 10, 26—31; 12, 16f. In der alten Kirche ist dieses Verständnis noch im 3. Jahrhundert herrschend gewesen [14]), wogegen vom 4. Jahrhundert an der Gebrauch, welchen die Novatianer zuerst wohl im Orient und später auch im Occident [15]) von der Stelle machten, um daraus einen Schriftbeweis für ihre Bußdisziplin zu

---

Sinn des Wortes an der einzelnen Stelle entscheiden, und dieser spricht hier für den Begriff der Wiederholung. Die sprachliche Möglichkeit dieser Fassung wird überdies durch das einhellige Zeugnis der alten Verss. und der Väter garantiert. Schon Orig. zu Jo 8, 40 (Bd IV, S. 342) erläutert *ἀναστανροῦν* durch das Citat aus den Paulusakten: *ἄνωθεν μέλλω σταυροῦσθαι* und stellt dem *ἀνασταυρ.* als Oppositum *προστανροῦν* gegenüber; cf ferner Chrys., Thdrt, Oekum., Theophyl., Euthym.; cop, syr[1] Ephr.; d r vulg Tert. a. a. O., Amb. de poen. II, 2, 10.

[13]) *Ἑαυτοῖς* erklärt Oekum. durch: *ὄνον τὸ κατ' αὐτόν;* undeutlich Euthym.: *δι' ἑαυτοῦ ἢ ἐφ' ἑαυτῷ*; r: *a se ipsis.* Als Dat. incommodi betrachtet *ἑαυτοῖς* schon Chrys. Wohl nicht als überlieferte Variante, sondern als Eintragung der Auslegung in den Text ist die LA *ἐν ἑαυτοῖς* Orig. zu Jer. 15, 5 (Bd III, S. 104), *in eis* d anzusehen; denn bei Amb. de poenit. II, 2, 10 fehlt sie im Citat, wogegen sie bei der Besprechung der Stelle in einem *in nobis* anklingt. Sie ergibt nur den selbstverständlichen Gedanken, daß die Kreuzigung Christi nicht äußerlich wiederholt werden kann.

[14]) Cf Tert. de pudic. 20, der indes die Meinung des Vf veräußerlicht, indem er den Abfall mit der Begehung gewisser Sünden wie Götzendienst, Ehebruch usw. gleichsetzt, ferner Orig. und Theognost nach Athan. ep. 4 ad Serap. c. 9; für Orig. cf auch zu Jo 8, 40 (Bd IV, S. 342).

[15]) Darin wird Overbeck, Zur Gesch. d. Kanons 1880, S. 52—55 recht haben. Daß die Novatianer namentlich in Kleinasien zahlreiche Anhänger besaßen, zeigt Socr. hist. eccl. IV 28.

gewinnen, die Kirchenlehrer veranlaßte, eine andere Deutung zu bevorzugen. Man bezog nicht nur *φωτισθῆναι* v. 4, sondern auch *ἀνακαινίζειν* und *ἀνασταυροῦν* v. 6 auf die Taufe und gewann so den Sinn, die Abgefallenen könnten nicht durch eine zweite Taufe die verlorene Herrlichkeit wiedergewinnen, da eine Wiederholung der Taufe schlechterdings unmöglich sei; dagegen hindere nichts, daß sie durch Buße von neuem zur Vergebung der Sünden gelangten. Diese bei den Vätern des 4. Jahrhunderts bereits allgemein verbreitete Auffassung ist für die Folgezeit maßgebend geworden und hat sich das ganze Mittelalter hindurch behauptet [16]).

Den Ernst des Gerichts, das den Lesern droht, wenn es bei ihnen zum Abfall kommt, veranschaulicht der Vf noch durch ein Gleichnis: [6, 7f.] Denn ein Ackerland, das den reichlich sich darauf ergießenden Regen eingetrunken hat und denen, um derentwillen es auch bebaut wird, nützliches Gewächs hervorbringt, genießt Segen vom Herrn. Trägt es aber Dornen und Disteln, so ist es wertlos und dem Fluche nahe, und sein Ende ist Verbrennen. Der Sinn des Bildes ist durchsichtig, so daß der Vf keine Deutung beizufügen braucht. Ein reichlich mit Regen gesättigtes (Deut 11, 11) [17]) und also mit allen natürlichen Bedingungen der Fruchtbarkeit ausgestattetes Ackerland darf, wenn es nützliche Gewächse erzeugt für die, um derentwillen auch die ganze Mühe und Sorgfalt der Bebauung darauf verwendet wird [18]), den in immer weiterer Fruchtbarkeit sich manifestierenden Segen Gottes genießen [19]). Wenn es dagegen nur Unkraut (Gen 3, 18)

---

[16]) Die frühesten Repräsentanten dieser Erklärung Athan. ep. 4 ad Serap. c. 13, Epiphan. haer. 59, 2, Philaster haer. 89, Amb. de poen. II, 2 stellen sie ausdrücklich der novatianischen Deutung gegenüber; cf ferner Ephr., Chrys., Thdrt, sowie die späteren griech. und lat. Exegeten.

[17]) Subjekt der beiden Sätze von v. 7 und 8 ist *γῆ ἡ πιοῦσα — ὑετόν*, was nur dadurch etwas undeutlich wird, daß *τίκτουσα* nicht durch *μέν* in Korrelation mit *ἐκφέρουσα δέ* gesetzt, sondern durch *καί* mit *πιοῦσα* verknüpft wird. Die Wortfolge *ἐρχόμενον πολλάκις ὑετόν* (ℵ D P 37. 116 d cop syr[1] u. 3) entspricht der gewählten Wortstellung des Hb, während die verschiedenartige Voranschiebung und die Nachsetzung des *πολλάκις* teils seine Verbindung mit *πιοῦσα* andeuten, teils die richtige Beziehung auf *ἐρχομ.* garantieren will. — Zu *ἐπί* c. Gen. bei einem Verbum der Bewegung wie AG 10, 11 cf Blaß § 43, 2; Roßberg, De praep. gracc. S. 44.

[18]) Das *καί* (von D Min d r vulg cop syr[1] arm aeth mit Unrecht weggelassen) weist auf die Korrespondenz zwischen der Arbeit und deren Ertrag hin (cf Kl 3, 15; 1 Pt 2, 8) und erinnert damit an ein weiteres Moment, das neben der Befruchtung des Bodens für dessen Ertragsfähigkeit von Belang ist. *Εὔθετος* ist nicht wie Lc 9, 62 mit dem dabeistehenden Dativ zu verbinden, sondern ist wie Ps 32, 6 absolut gebraucht, und *ἐκείνοις* hängt von *τίκτουσα* ab. — *Δι' οὕς* gibt die vulg ungenau wieder: *a quibus colitur* cf r: *qui eam colunt;* richtig dagegen Tert. d: *propter quos.*

[19]) *Μεταλαμβάνειν τινός* „an etwas teilhaben" (Hb 12, 10; 2 Tm 2, 6;

hervorbringt [20]), gilt es für wertlos, ja es steht ihm nahe bevor, dem göttlichen Fluch und damit dauernder Unfruchtbarkeit zu verfallen, und schließlich wird es dem Feuer anheimgegeben [21]), das nicht bloß die Dornen und Disteln verbrennt (2 Sam 23, 6 f.), sondern den Boden selbst zerstört (Deut 29, 22 f.). So werden auch die Leser, die so reiche Gnadengaben von Gott empfangen haben (v. 4 f.) [22]), nur dann weiterer Segnungen Gottes teilhaftig, wenn sie ihm die Frucht des Glaubens, des Gehorsams und der Treue bringen, welche nach aller an sie gewendeten Arbeit (13, 7. 17. 22) billig von ihnen erwartet werden darf. Wenn sie dagegen trotz aller empfangenen Gnadengüter die Sünde bei sich wuchern lassen, so liegt ihre Wertlosigkeit für Gott zutage; es wird nicht mehr lange dauern, bis der göttliche Fluch sie ereilt, und schließlich werden sie von dem Feuereifer Gottes verzehrt werden (10, 27; cf Jes 9, 18; 10, 17; 33, 12; Mal 4, 1; Mt 13, 30. 40—42; Jo 15, 6). Augenscheinlich bildet die hoffnungsreiche Aussage über die im Fall der Fruchtbarkeit von Gott zu erwartende Segnung nur die Folie für die erschütternde Drohung, die sich im Falle der Unfruchtbarkeit realisieren wird. Aber so erschreckend die Gerichtsankündigung lautet, schneidet sie den Lesern doch nicht alle Hoffnung ab. Sie weist wohl darauf hin, wie nahe ihnen der Fluch bereits steht, aber das ἐγγύς deutet auch an, daß eine ernste Umkehr das drohende Verhängnis noch abwenden kann.

Der hiermit erst ganz leise anklingende Ton der Hoffnung dringt im Folgenden durch. So ernst und streng der Vf die Leser auf ihre gefährliche Lage hat hinweisen müssen, sollen sie doch keineswegs aus seinen Worten den Eindruck gewinnen, er betrachte sie schon als verloren. Er hat sie im Gegenteil nur aufrütteln wollen, damit sie zu neuem Glaubensmut und neuer Zuversicht erwachen. So wandelt sich sein Drohwort in eine **Ermunterung zu völliger, ungebrochener Hoffnung und ausharrender Geduld 6, 9—20.** Den Übergang bildet ein den Mißverstand des eben Gesagten abwehrendes Vertrauensvotum an die

---

AG 2, 46) könnte den Gedanken ausdrücken, das Land genieße in seiner Triebkraft den göttlichen Segen; da jedoch die Fruchtbarkeit den Ertrag der eigenen Anstrengung des Menschen abbildet, kann der Segen nur dadurch veranlaßt sein, nicht aber darin bestehen.

[20]) Ἐκφέρουσα (Gen 1, 12; Hag 1, 11) steht zu τίκτουσα v. 7 nicht in sachlichem Kontrast, so daß es mit Chrys. zu umschreiben wäre: ἐκβράσουσα, ἐκβάλλουσα.

[21]) Ἧς bezieht sich auf γῆ cf Chrys., Oekum., Theophyl., Euthym. Zur Konstruktion cf 2 Kr 11, 15; Phl 3, 19. Εἰς καῦσιν wie Jes 40, 16; 44, 15; Dan 7, 11.

[22]) In konsequenter Verfolgung seiner Auslegung von v. 4—6 deutet Ephr. den Regen auf die Taufe; dagegen lehnt Sev. (Cramer VII S. 196) dies ausdrücklich ab.

Leser: [6, 9f.] Wir sind aber überzeugt von euch, Geliebte, des Bessern und zum Heil Dienlichen, wenn wir auch so reden; denn Gott ist nicht ungerecht, daß er vergäße eures Tuns und der Liebe, die ihr gegen seinen Namen bewiesen habt, indem ihr den Heiligen dientet und dienet. Je nachdrücklicher der Vf den Lesern die Bedenklichkeit ihrer Situation vor Augen gestellt hat, um so mehr fühlt er sich gedrungen, ihnen auch zu sagen, daß er im Blick auf sie nicht bloß die Hoffnung, sondern die wohlbegründete Überzeugung hat[23]), ihr religiös-sittlicher Zustand sei noch nicht so verzweifelt, wie seine Außerungen das vermuten ließen. Auch die in den übrigen Briefen des NT häufig[24]), im Hb jedoch nur hier begegnende Anrede *ἀγαπητοί* (cf 3, 1) will dem Verdacht der Härte vorbeugen und ihnen zeigen, daß er es nicht auf den Abbruch, sondern auf neue Begründung und Befestigung der Gemeinschaft mit ihnen abgesehen hat.[25]) Was mit *τὰ κρείσσονα καὶ ἐχόμενα σωτηρίας* als Gegenstand der Überzeugung eingeführt wird, findet seine nähere Bestimmung durch den Zusammenhang. Das Verhalten der Leser kann damit nicht gemeint sein, denn dazu würde der Begründungssatz v. 10 nicht passen. Andrerseits kann das Bessere, das der Vf bei den Lesern voraussetzt, auch nicht das künftige Heil sein, denn darauf läßt sich das mit *κρείσσονα* unter einen Artikel befaßte *ἐχόμενα σωτηρίας* nicht deuten.[26]) Der Vf kann nicht sagen wollen, die gesamte innere Lage der Leser, der ganze Zustand ihres religiös-sittlichen Lebens, sei besser, als es nach 6, 4—8 scheinen möchte (cf 1 Kr 11, 17) und gebe gute Hoffnung für ihren Anteil am Heil. Durch *ἔχεσθαί τινος* wird stets die Vorstellung einer örtlichen oder zeitlichen Nähe oder einer sachlichen Berührung ausgedrückt, und das Partic. bezeichnet das, was mit etwas anderem verknüpft ist, zu ihm gehört, ihm entspricht und mit ihm unter eine Gattung oder einen Begriff fällt.[27]) Demnach ist *τὰ ἐχόμενα σωτηρίας* solches, das zu dem

---

[23]) Cf Chrys. X S. 129: *καὶ οὐκ εἶπε νομίζομεν, οὐδὲ στοχαζόμεθα, οὐδὲ προσδοκῶμεν, οὐδὲ ἐλπίζομεν, ἀλλά τί; πεπείσμεθα,* cf Rm 15, 14. Zur Konstruktion cf Blaß § 34, 6.

[24]) Cf Rm 12, 19; 2 Kr 7, 1; 12, 19; Phl 4, 1; 1 Pt 2, 11; 4, 12; 2 Pt 3, 1. 8. 14. 17; 1 Jo 2, 7; 3, 2. 21; 4, 1. 7. 11; Ju 3. 17. 20. *Ἀγαπητοί μου* 1 Kr 10, 14; Phl 2, 12; *ἀδελφοί μου ἀγαπητοί* 1 Kr 15, 58; Jk 1, 16. 19; 2, 5.

[25]) Über den schriftstellerischen Plural hier und v. 11 cf zu 2, 5 oben S. 34 A 92.

[26]) So Chrys. X S. 130: *χρηστά φησιν· ἤτοι περὶ πολιτείας ἢ περὶ ἀντιδόσεως.*

[27]) Cf Ez 1, 15. 19; 10, 9. 16; 43, 6. 8, ferner Jos. ant. X 204 (10, 4): *οὐδὲν ἀνθρωπίνης σοφίας ἐχόμενον* „nichts, was in den Bereich menschlicher Weisheit fällt"; c. Ap. I 83 (14): *παλαιᾶς ἱστορίας ἐχόμενον* „der alten Geschichte entsprechend"; cf besonders Lucian Hermotim. 69: *παρὰ*

eschatologisch gedachten Heil in Beziehung steht, mit ihm zusammenhängt und seinen Eintritt erwarten läßt[28]). Was dem Vf trotz allen Besorgnis erregenden Symptomen noch immer Zuversicht für den Heilsstand der Leser gibt, ist die Erwägung, daß Gottes Gerechtigkeit das gesamte Verhalten der Leser und insbesondere ihren Liebesdienst in Vergangenheit und Gegenwart nicht unbeachtet läßt. Von einem Verdienst, das im künftigen Gericht die Mängel der Leser decken werde, ist nicht die Rede; handelt es sich doch v. 9 überhaupt nicht um das Endgericht, sondern um den gegenwärtigen Zustand. Ebensowenig will der Vf sie veranlassen, ihr Heilsvertrauen auf ihre Leistungen zu gründen; denn er redet nicht von dem, was sie tun sollen, sondern von dem, was Gott tut. Er wird in seiner Gerechtigkeit nicht bloß die vorhandenen Defekte in Betracht ziehen (Am 8, 7), sondern auch anerkennen, was von echtem christlichen Leben noch zutage tritt[29]). Weil die Leser wirkliche Hingabe an Gott bekundet haben, so übt Gott Geduld mit ihnen und gibt ihnen trotz der Ermattung ihres Glaubens und ihrer Hoffnung Zeit und Gelegenheit, sich wieder aufzuraffen, statt ihnen das Heil abzuschneiden. Das rühmliche Verhalten der Leser, dessen Gott eingedenk ist, wird zunächst durch das allgemeine *τὸ ἔργον* als ihre gesamte sittliche Betätigung nach außen (1 Kr 3, 13—15; Gl 6, 4; 1 Pt 1, 17; Ap 22, 12) gekennzeichnet. Sodann wird hieraus als ein Moment von besonderer Wichtigkeit die Liebe hervorgehoben, welche die Leser gegen den Namen Gottes bewiesen haben[30]). Sie haben dies dadurch getan, daß sie bedürftigen Christen durch persönliche Hilfeleistungen oder Gaben gedient haben und es noch tun. Hierzu hat sie nicht bloß die Mitempfindung mit der Not oder die Schätzung des Menschen im allgemeinen veranlaßt, sondern die Rücksicht darauf, daß die Bedrängten „Heilige“ d. h. Gottgeweihte und Gottes Angehörige waren (cf 3, 1). Ihre Liebe hat nicht nur den Menschen gegolten, sie hatte im letzten Grund Gott selbst zu ihrem Gegenstand und ist in seinen Angehörigen ihm selbst erzeigt worden. Mit gutem Grund spricht aber der Vf nicht von Gott, sondern vom Namen

πολὺ γὰρ ταῦτ' ἀμείνω καὶ ἐλπίδος οὐ μικρᾶς ἐχόμενα λέγεις „was nicht geringe Hoffnung gewährt.“ — *Σωτηρίας* kann als Abstraktum den Art. entbehren cf Winer-Schmiedel § 19, 11.

[28]) Von den lat. Übersetzungen entspricht r am meisten dem Sinn der griech. Vorlage: *adhaerentia salutis;* d: *proximiora saluti*; vulg: *viciniora saluti.*

[29]) Zu dem Inf. der Folge *ἐπιλαθέσθαι* cf Blaß § 69, 3; der Aor. bezeichnet keine Zeitstufe cf Blaß § 58, 1. 3.

[30]) Obwohl *ἀγάπη* häufig mit *εἰς* verbunden wird (cf Rm 5, 8; 2 Kr 2, 4. 8; Eph 1, 15; Kl 1, 4; 1 Pt 4, 8), zeigt die Wortstellung, daß *εἰς τὸ ὄνομα* zu *ἐνεδείξασθε* gehört. Die Leser haben ihre Gesinnung betätigt gegenüber dem göttlichen Namen. Die LA *τοῦ κόπου τ. αγ.* (KL Min cop) beruht auf Eintragung aus 1 Th 1, 3.

Gottes; denn wenn auch schon im AT und in der späteren jüdischen Literatur oft vom Namen Gottes geredet wird, wo der sich offenbarende Gott selbst gemeint ist[31]), liegt doch hier ein besonderer Anlaß zur Erwähnung des göttlichen Namens vor. Es ist das Bekenntnis zu Gott, das dem Liebesdienst der Leser sein eigentümliches Gepräge gibt, da sie sich durch ihre Hilfeleistung gegenüber solchen, mit denen sie nur durch den gemeinsamen Glauben verbunden sind, als Bekenner desselben Gottes offenbaren. In verstärktem Maß ist das der Fall, wenn als Objekte der Hilfeleistung solche Christen zu denken sind, die um ihres Glaubens willen in Bedrängnis geraten waren, also etwa Verfolgte und Flüchtige (cf 3 Jo 5—7). Dann wäre ein ihnen erzeigter Liebesdienst im höchsten Sinne eine Tat des Bekenntnisses, da die Übung der Liebe für den, der sich ihr unterzog, mit Gefahr und Schande verbunden sein konnte. Es spricht auch alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß der Vf gerade einen derartigen Liebesdienst vor Augen hat. Da innerhalb der Leser nicht zwischen zwei Gruppen unterschieden wird, von denen die eine den Dienst leistet, die andere ihn genießt, sondern die Empfänger der *διακονία* den Lesern überhaupt gegenübergestellt werden, können ja die ersteren nicht einen Teil des Leserkreises bilden. Freilich ließe sich diese Erwägung auch zugunsten der durch die paulinischen Briefe nahegelegten (Rm 15, 25 f. 31; 1 Kr 16, 1; 2 Kr 8, 4; 9, 2. 12) und schon von Ephr. ausgesprochenen Vermutung geltend machen, der Vf spiele auf eine Beteiligung der Leser an der großen Kollekte für die armen Christen der heiligen Stadt an[32]). Diese Auffassung wäre indes nur dann zulässig, wenn *οἱ ἅγιοι* eine spezifische Bezeichnung der Christen Jerusalems wäre. Dies läßt sich nicht nachweisen. In den Korintherbriefen redet Paulus stets von einer schon längst getroffenen und den Lesern wohlbekannten Anordnung, so daß er sich hier mit Andeutungen begnügen kann. Im Römerbrief dagegen, wo er 15, 25 f. 31 nur referierend über die Kollekte spricht, bestimmt er die Heiligen auch deutlich als die Jerusalemer, bzw. die Armen unter ihnen. *Οἱ ἅγιοι* heißen in den ntl Briefen entweder die Christen überhaupt (Rm 16, 2; 1 Kr 16, 1 u. ö.) oder die durch den Zusammenhang näherbestimmten einzelnen Christen cf 1 Kr 16, 15; Phlm 7; Rm 12, 13; (Ap 17, 6) und ganz entsprechend *πάντες οἱ ἅγιοι* entweder sämtliche Christen schlechthin (Eph 1, 15; 3, 18; 6, 18; Kl 1, 4; 1 Th 3, 13; Phlm 5) oder die

---

[31]) Cf Ps 119, 132; Hen. 108, 12; weiteres bei v. Orelli, Art. „Name" in PRE[3] Bd. XIII S. 629 f.; Couard, Die relig. u. sittl. Anschauungen der atl Apokr. u. Pseudepigr. 1907, S. 34—36.

[32]) Als Vertreter dieser Ansicht in neuerer Zeit mögen genannt werden: Bengel; Wieseler, Untersuchung II, S. 53—55; Hofm.; Zahn, Einl. II[3], S. 129. 141.

sämtlichen Christen eines durch den Zusammenhang näher begrenzten Kreises (Hb 13, 24; Phl 4, 22), auch wenn dieser nicht wie Rm 16, 15; 2 Kr 1, 1; Phl 1, 1 ausdrücklich fixiert wird. Der Sprachgebrauch gibt also keinen Anlaß, speziell an die Christen in Jerusalem zu denken. Soviel wir wissen, wurde jene große Kollekte für die judenchristliche Metropole mit aller Absicht vornehmlich von den heidenchristlichen Gemeinden erhoben, zu denen, wie in der Einl. gezeigt worden ist, die Leser nicht gehören. Wer die Abfassung des Briefes c. 80 p. Ch. ansetzt, hat vollends keinen Grund, in der Dienstleistung an die Heiligen eine Fortsetzung der Spende für die jerusalemische Gemeinde zu sehen, deren Stellung nach der Rückkehr von Pella jedenfalls eine wesentlich andere war als vordem [33]). Die Veranlassung zur Hilfsaktion der Leser wird eine in der Vergangenheit besonders empfindliche, aber auch jetzt noch nicht gehobene Notlage gewesen sein, am ehesten eine Verfolgung, die wie die Leser selbst (cf 10, 32—34) so auch andere Gemeinden betroffen hatte und in der Gegenwart noch nicht ganz erloschen war (13, 2).

Die Anerkennung, welche der Vf v. 9f. den Lesern hat zuteil werden lassen, soll sie indes nicht über den Stand ihres Christenlebens beruhigen, sondern sie im Gegenteil anspornen, dessen Mängel zu beseitigen. Daher fährt er fort: [6, 11f.] Wir begehren aber, daß ein jeder von euch den gleichen Eifer beweise hinsichtlich der Völligkeit der Hoffnung bis zu Ende, damit ihr nicht schlaff werdet, vielmehr Nachahmer derer, die durch Glauben und Ausharren die Verheißungen ererben. Wie sehr dem Vf daran liegt, den Eifer der Leser anzufachen, zeigt schon das Verbum *ἐπιθυμοῦμεν*, durch welches er das, was er von ihnen zu erreichen wünscht, als den Gegenstand seines dringenden Verlangens hinstellt [34]). Mögen auch nicht alle die Ermahnung in gleichem Maße nötig haben, so bedürfen doch einzelne von ihnen seines Zuspruchs (cf 3, 12f.), und von diesen soll keiner hinter dem zurückbleiben, was die Aufgabe eines jeden ist. Die Forderung, daß alle den gleichen Eifer beweisen, kann nicht so verstanden werden, daß der Eifer der einen den anderen zum Vorbild dienen

[33]) Da der Wortlaut, wie gezeigt, nicht zuläßt, an eine innerhalb der Lokalgemeinde geübte Wohltätigkeit seitens der vermöglichen Glieder zu denken, und da die jerusalemische Gemeinde bei ihrer notorischen Bedürftigkeit nicht in der Lage war, auswärtige Christen zu unterstützen, so liegt hier allerdings ein Beweis dafür vor, daß der Hb nicht an die Christen Jerusalems gerichtet sein kann.

[34]) *Ἐπιθυμεῖν* Mt 13, 17 steht parallel mit *θέλειν* Lc 10, 24; dennoch kann Chrys. recht haben, wenn er X S. 131 bemerkt: *καὶ οὐ εἶπε, θέλω, ὅπερ ἦν διδασκαλικῆς αὐθεντίας, ἀλλ' ὃ πατρικῆς· ἦν φιλοστοργίας, τὸ πλέον τοῦ θέλειν, ἐπιθυμοῦμεν.*

solle, denn von Unterschieden innerhalb der Gemeinde hinsichtlich des den Heiligen bewiesenen Liebesdienstes ist v. 10 nichts erwähnt. Auch das kann nicht die Meinung sein, daß die Leser den nämlichen Eifer, den sie bisher betätigt haben, auch bis zum Ende festhalten sollen; denn dann wären die Worte *πρὸς τὴν πληροφορίαν τῆς ἐλπίδος* ein bloßes Anhängsel, während nach v. 10 auf ihnen gerade der Nachdruck liegt [35]). Der Vf kann nur sagen wollen, die Leser sollten insgesamt den gleichen Eifer wie in Betätigung der Liebe auch nach einer anderen Richtung beweisen, nämlich hinsichtlich der Völligkeit ihrer Hoffnung. Das erst der hellenistischen Sprache angehörige Wort *πληροφορία* verleugnet auch da, wo es wie 1 Th 1, 5 im übertragenen Sinn der „Überzeugungsfülle" steht, seine sinnliche Grundbedeutung nicht. Im Hb tritt diese auch 10, 22 erkennbar hervor, nur daß weniger die Vorstellung der Vielheit wie Kl 2, 2; 1 Clem 42, 3 als die der Ganzheit obwaltet [36]). Der Mangel der Leser liegt in der Halbheit und Unvollkommenheit ihrer Hoffnung. Sie wagen es nicht mehr, mit ungebrochener Zuversicht die Vollendung des Heils durch Christus zu erwarten, und stehen darum in Gefahr, ganz von ihm abzukommen. Verhütet kann dieser Abfall nur werden, wenn sie sich um eine völlige Hoffnung bemühen, die dem Zweifel keinen Raum läßt und jeder Anfechtung standhält, und wenn ihr Eifer nicht bloß in augenblicklicher Erregung aufflammt, sondern so lange aushält, bis mit der Erfüllung der Hoffnung auch deren Ende gekommen ist (cf 3, 6. 14). Lassen sie es auf die Dauer daran fehlen, so steht zu befürchten, daß ihr Christenleben seine Spannkraft einbüßt, die Schlaffheit, die bereits ihr Erkenntnisvermögen ergriffen hat (5, 11), sich ihrer ganzen Persönlichkeit bemächtigt und ihren Willen lähmt. Statt sich gehen zu lassen, sollen sie vielmehr (cf 2, 6) Nachahmer derer werden, welche als die Erben der Verheißungen ihnen dafür Bürgschaft leisten, daß die Hoffnung auf das von Gott verheißene Heil nicht täuscht. Diese sind nicht anders als durch einen Glauben, der Gott und seinem Vorheißungswort völlig traut, und durch standhaftes Ausharren, das sich das Warten nicht verdrießen läßt [37]), in den Besitz der verheißenen

---

[35]) Die Unhaltbarkeit dieser von Chrys., Thdrt, Oekum., Theophyl. geteilten Auffassung zeigt sich am deutlichsten bei Euthym., der *πρὸς τὴν πληροφορίαν κτλ.* darauf bezieht, daß die Leser durch ihren offensichtlichen Liebeseifer anderen einen Beweis davon geben, was die Hoffnung zu bewirken vermag.

[36]) Dieses Verständnis des Wortes bringen Chrys., Thdrt und Oekum. mehr oder weniger deutlich zum Ausdruck, am bestimmtesten Theophyl.: *ἵνα πλήρη καὶ τελείαν τὴν ἐλπίδα ἐνδείξησθε.* Als Nomen verbale betrachten *πληροφορία* die lat. Verss., so d: *ad confirmationem*; r: *ad repletionem*; vulg: *ad expletionem*; ebenso cop nach Horner: *fulfilment.*

[37]) *Μακροθυμία,* häufig von der das Gericht verschiebenden Langmut

Güter gelangt und reizen durch den Erfolg ihrer Glaubenstreue zu gleichem Verhalten an. Bei diesem Verständnis ist vorausgesetzt, daß *κληρονομεῖν τὰς ἐπαγγελίας* nicht bedeutet „die Zusagen künftiger Güter erhalten", sondern „die zugesagten Güter in tatsächlichen Besitz bekommen". Trotz Bleeks Widerspruch kann darüber kein Zweifel bestehen; denn erstens, wenn auch *κληρονομεῖν τὰς ἐπαγγελίας* an sich bedeuten könnte „die Zusagen empfangen" (cf 12, 17), so bekommt der Ausdruck hier doch seine eigentümliche Färbung durch die unverkennbare Anspielung auf die atl Verheißung, welche das Land Kanaan Abraham und seiner Nachkommenschaft als Erbe zuteilt (Gen 15, 7f; 22, 17; 28, 4; Hb 11, 8). Hiernach kann *κληρονομεῖν τὰς ἐπαγγ.* nur heißen: das Heilsgut empfangen, welches den Inhalt der Verheißungen ausmacht (cf Ps. Sal. 12, 8; 1 Clem 10, 2), wie denn Hb 9, 15 die *αἰώνιος κληρονομία* selbst den Gegenstand der Verheißung bildet[38]). Zweitens bedarf es nicht zum Empfang einer Zusage, wohl aber um deren Verwirklichung zu erleben, ausharrenden Glaubens. Drittens zeigt der Zusammenhang, daß *κληρονομεῖν* in gleichem Sinne gemeint sein muß wie *ἐπιτυγχεῖν* v. 15. Viertens heißt eine „Zusage erhalten" im Hb *ἀναδέχεσθαι ἐπαγγ.* cf 11, 17. Allerdings haben nicht bloß die Frommen des AT (11, 13. 39), sondern auch die Gläubigen des NT (10, 36) die abschließende Verheißungserfüllung noch nicht erlebt. Man könnte deshalb versucht sein, unter den *ἐπαγγελίαι* bloß einzelne Spezialverheißungen zu verstehen cf 11, 33. Allein der Artikel und der feste Sprachgebrauch des Briefes, welcher den Plural (7, 6; [8, 6]; 11, 13. 17; cf auch Rm 9, 4; Gl 3, 16) und den Singular (9, 15; 10, 36; 11, 39) ohne wesentlichen Unterschied verwendet, läßt das nicht zu. Es ist immer die gleiche Heilsverheißung gemeint, mag diese nun wegen der Aufeinanderfolge der einzelnen Ankündigungen

---

gebraucht cf Rm 2, 4, bezeichnet auch die Beharrlichkeit (1 Mkk 8, 4) und die im Leiden ausharrende Geduld (Kl 1, 11; Jk 5, 10; Jes 57, 15), ebenso das Verb Hb 6, 15; Jk 5, 7f.; Sir 2, 4; Bar 4, 25.

[38]) Daran kann nicht irre machen, daß *οἱ κληρονόμοι τῆς ἐπαγγελίας* (6, 17; cf 11, 9) die Besitzer des Verheißungswortes, nicht des Verheißungsgutes sind; denn die Verwendung des Verbums *κληρονομεῖν* deckt sich nicht mit dem Gebrauch des Substantivs *κληρονόμος*. Letzteres bezeichnet sowohl den „Anerben", der eine gesicherte Anwartschaft an ein künftiges Erbe hat cf Jer 8. 10; Sir 23, 22; Mt 21, 38, als den „Erben", der bereits in den Besitz des Erbes eingetreten ist 2 Sam 14, 7; Gl 4, 1. Es liegt aber in der Natur der Sache, daß von dem Erben in diesem eigentlichen Sinn in der Regel auch nur dann gesprochen wird, wenn er noch nicht das volle Verfügungsrecht über sein Vermögen hat. Demgemäß heißen die Christen im NT immer nur dann Erben, wenn von ihrem begründeten Anrecht an einen künftigen Besitz gesprochen wird, mögen sie immerhin bereits ein Angeld des künftigen Erbes empfangen haben, cf Rm 8, 17; Gl 3. 29; 4, 7; Tit 3, 7; Jk 2, 5. Wesentlich in gleichem Sinn heißt Christus Hb 1, 2 *κληρονόμος πάντων*.

und der Variation ihres Inhalts, wegen ihrer πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως ergehenden Offenbarung, als eine Mehrheit göttlicher Zusagen oder wegen ihres im Grunde einheitlichen Gehaltes als die eine das messianische Heil verkündende Gnadenzusage Gottes benannt werden. Aber wie der Inhalt dieser Verheißung sich nur allmählich entfaltet und der unter den Hüllen verborgene Kern erst im Lauf der Offenbarungsgeschichte deutlich hervortritt, so gelangt auch die Erfüllung nur stufenweise und in langsamem Fortschritt zu ihrem letzten Ziele. Von einer Erfüllung der Verheißung kann daher schon gesprochen werden, wenn erst eine anfängliche und unvollkommene Verwirklichung eingetreten ist, insofern der Anfang die Enderfüllung anbahnt und verbürgt; aber ebensogut kann in diesem Fall die Erfüllung als noch nicht geschehen bezeichnet werden, insofern der Anfang eben nicht das Ende selbst ist. Die Ausdrucksweise wechselt, je nach dem das Realisierte in seinem Verhältnis zu der Unvollkommenheit des vorhergehenden oder zu der Vollkommenheit des bevorstehenden Stadiums betrachtet wird. Daher bereitet es keine Schwierigkeit, daß der Vf unter die κληρονομοῦντες τὰς ἐπαγγελίας sowohl die Gläubigen des AT v. 13—15 als die des NT v. 17—20 befaßt. Das substantivierte Partic. schließt alle, welche die Verheißung ererben, gleichviel wann dies geschehen sei oder geschehe, zu einer Einheit zusammen [39]).

Als besonders hervorragendes Beispiel solcher, die durch Glauben und Ausharren die Verheißungen ererben, und denen die Leser also nacheifern sollen, führt der Vf Abraham an: [6, 13—15] Als nämlich Gott dem Abraham Verheißung gab, schwur er, da er bei keinem Größeren zu schwören vermochte, bei sich selbst und sprach: „Ganz gewiß segnend will ich dich segnen und mehrend will ich dich mehren", und so erlangte er nach geduldigem Ausharren die Verheißung. Was Abraham besonders geeignet macht, den Lesern als Vorbild standhaften und erfolgreichen Glaubens zu dienen, ist ein Zwiefaches. Er war der erste, der von Gott eine Verheißung empfing und zwar, wie v. 14 zeigt, eine solche, die den Inhalt aller weiteren göttlichen Zusagen keimweise in sich schloß [40]). Er erhielt aber überdies eine außerordentliche

---

[39]) Bei dem substantivierten Partic. tritt die Bedeutung des Tempus oft ganz zurück, indem das Part. Praes. das ausdrückt, was die betreffende Person oder Sache kennzeichnet, cf Hb 11, 28; 12, 27; Gl 1, 23; Eph 4, 28; 1 Th 1, 10; 5, 24; Winer § 45, 7. Es beruht nur auf einem Mißverständnis, wenn die Min 3. 106. 108. 120 wegen v. 13—15 das Präs. durch den Aor. κληρονομησάντων ersetzen oder wenn vulg es wegen v. 17 durch das Fut. wiedergibt: *qui hereditabunt promissiones.*

[40]) Da Gott nach Gen 12, 2f.; 13, 16; 15, 5ff.; 17, 5ff. Abraham die Verheißung schon lange vorher gegeben hatte, ehe er sie Gen 22, 16ff. durch den Eid bekräftigte, so geben einige alte Verss. (d r cop) das Part.

Beglaubigung durch einen göttlichen Eid. Dem menschlichen Schwören ist es wesentlich, daß man sich dabei auf einen Größeren als Garanten für die eigene Wahrhaftigkeit beruft[41]). Man schwört, weil man Gott, der vermöge seiner Allwissenheit auch das Verborgenste kennt und vermöge seiner Allmacht die mißbräuchliche Verwendung seines Namens ahnden kann und wird, als Zeugen für die Wahrheit der Aussage proponieren will. Eine derartige Berufung auf eine höhere Instanz fällt bei Gott selbstverständlich weg; er kann nur die Wirklichkeit und Heiligkeit seiner selbst als Bürgschaft für die Zuverlässigkeit seines Wortes einsetzen. Das vermindert den Wert seines Eides nicht, sondern steigert ihn, eben weil Gott in der Vollkommenheit seines Wesens ganz unvergleichbar dasteht[42]). Der Inhalt der durch die Affirmativpartikel *εἰ μήν*[43]) eingeleiteten Verheißung stellt dem Patriarchen reichliche Segnung und Mehrung in sichere Aussicht[44]). Im Wortlaut weicht das Citat aus Gen 22, 17 dadurch von der LXX ab, daß der Vf *πληθυνῶ τὸ σπέρμα σου* im Anschluß an Gen 17, 2 durch *πληθυνῶ σε* ersetzt. Die Verheißung erhält damit eine direktere Beziehung zur Person Abrahams, was für die Erfüllung nicht ohne Belang ist. Der Vf will nämlich zeigen, daß Abraham die Verwirklichung der beschworenen Verheißung auch tatsächlich erlebte, aber nicht

---

ἐπαγγειλάμενος durch das Plusquampf. wieder. Das ist sachlich nicht unrichtig, aber der Vf legt auf das zeitliche Verhältnis von Verheißung und Eid hier kein Gewicht, und da die Verheißung Gen 22, 16 ff. bei der Eidesleistung wiederholt wird, liegt vollends kein Grund vor, beides auseinander zu halten.

[41]) *Μείζονος* kann maskul. oder neutr. sein cf Philo I leg. alleg. III 203 (72): *ὁρᾷς γὰρ ὅτι οὐ καθ' ἑτέρου ὀμνύει θεός, οὐδὲν γὰρ αὐτοῦ κρεῖττον, ἀλλὰ καθ' ἑαυτοῦ, ὃς ἐστι πάντων ἄριστος.* Allein die maskul. Fassung liegt näher. — Zu *ὄμνυμι κατά τινος* wie Gen 31, 53; Ex 32, 13 u. ö. (auch klassisch), *ἐξορκίζω κατά* Mt 26, 63 cf Blaß § 34, 1. Genaueres bei Bleek III, S. 245.

[42]) Eingehend erörtert Philo I leg. alleg. III 203—208 (72 f). zu Gen 22, 16 die Frage, inwiefern Gott bei sich selbst schwören könne; Schemoth rabba zu Ex 32, 13 (Wünsche S. 312) erblickt darin, daß Gott bei sich schwört, ein Anzeichen der unverbrüchlichen Gültigkeit seines Eides.

[43]) *Εἰ μήν* verdient im Hb nach ℵABDP 17 u. a. wie Gen 22, 17 LXX nach AD den Vorzug vor *ἤ μήν* (Hb nach KL Min, Gen 22, 17 LXX nach Min; Lucian; Philo I leg. alleg. III 203 [72]) und vor *εἰ μή* (Hb nach Cdr vulg, Gen 22, 17 nur pal Hil.), wozu Haimo bemerkt: „*nisi*“ *in hoc loco affirmative ponitur pro „certe“ sive pro „quia“*. In der LXX steht *εἰ μήν* Gen 42, 16; Num 14, 23. 28. 35 u. ö. (im ganzen 19 mal, aber meistens mit den Varianten *ἤ μήν* oder *εἰ μή*) wie in einigen Papyri (cf außer den von Deißmann, Neue Bibelstudien 1897, S. 33—36 und Mayser S. 78 angeführten Stellen aus vorchristlicher Zeit noch Oxyrh. Pap. II Nr. 255 48 n. Chr.) zu nachdrücklicher Versicherung meist in Schwurformeln entsprechend dem klassischen *ἤ μήν* (cf Kühner-Gerth § 502, 4 a α), von dem es nur lautlich oder orthographisch verschieden zu sein scheint.

[44]) Die Verbindung des Partic. mit dem Verbum finitum ist eine ungriechische Nachahmung der Verstärkung des Verbalbegriffs durch den Inf. absol. im Hebräischen cf Blaß § 74, 4.

ohne durch die göttliche Zusage zu geduldigem Warten genötigt und zugleich befähigt worden zu sein. Die Korrespondenz zwischen der Verheißung und dem Schwur einerseits und der Erfüllung andererseits wird durch *οὕτως* deutlich gemacht. Die Worte *μακροθυμήσας ἐπέτυχεν* gehören eng zusammen und sind miteinander von dem Adverb abhängig (cf 1 Kr 14, 25). Im Besitze der beschworenen Verheißung hat Abraham als einer, der ausharrte, das Verheißene erlangt. So ist er ein Beweis für beides, nämlich dafür, daß Gott die so fest verbürgte Zusage wirklich einlöst, aber auch dafür, daß es, um dies zu erreichen, des geduldigen Ausharrens bedarf, dessen tragende Kraft eben die Zuverlässigkeit der göttlichen Verheißung bildet. Auch hier wie v. 12 würde der Zusammenhang völlig zerstört, wenn man das *ἐπιτυχεῖν* auf die Erlangung der Verheißung, nicht des Verheißenen beziehen wollte cf 11, 33; 9, 15. Worin man die Erfüllung der Verheißung zu erblicken hat, hängt freilich davon ab, was als Inhalt der Verheißung v. 14 gemeint ist. Der Wortlaut führt nur auf das Erwachsen einer zahlreichen Nachkommenschaft, und das konnte Abraham nach langem Warten noch zu seinen Lebzeiten bei der Geburt seiner Enkel sich anfänglich verwirklichen sehen cf 11, 9[45]). Aber auch in der weiteren Vermehrung seines Geschlechts (11, 22) erschöpfte sich die Segnung Abrahams noch nicht. Sie sollte nach Gen 12, 3; 22, 18 allen Völkern der Erde zugute kommen. In diesem weitesten Sinn gelangt sie erst an den Angehörigen des NB zur Realisierung (AG 3, 25; Gl 3, 8) und selbst an ihnen völlig erst in der Zukunft (Hb 6, 18)[46]).

Wegen dieser weitausschauenden Abzweckung der Verheißung geht der Vf v. 16 ff. noch auf das Wesen des Eides ein, um von

---

[45]) Nach der Chronologie der Genesis (21, 5; 25, 7. 26) fand die Geburt der beiden Enkel Abrahams 15 Jahre vor seinem Tode statt; ebenso Jubil 19, 13; 22, 1; cf auch Jubil 19, 15—29; 22, 10—23, 4. Die Angabe des Jos. ant. I 257 (18, 1), die Geburt der Zwillinge sei *μετὰ τὴν Ἀβράμου τελευτήν* erfolgt, repräsentiert nicht eine abweichende Tradition, sondern beruht auf flüchtiger Benutzung von Gen 25, 11.

[46]) Die Ansicht, der Vf habe das *ἐπιτυχεῖν τῆς ἐπαγγελίας* von seiten Abrahams darin gefunden, daß der Patriarch im Jenseits Anteil an der Wirkung des Opfers Christi erhalten habe, kann sich nicht auf Jo 8, 56 berufen (cf Zahn Bd. IV[3], S. 430 f.), findet aber auch an Hb 12, 23 keine Stütze. Mag der Vf auch voraussetzen, Abraham sei nach seinem Tode der Erlösung durch Christus teilhaftig geworden, so kann er dies doch nicht durch das *ἐπιτυχεῖν τῆς ἐπαγγελίας* 6, 15 haben ausdrücken wollen; denn erstens zeigt die Bezugnahme auf den göttlichen Eid und Abrahams ausharrende Geduld, daß es sich um Ereignisse des irdischen Lebens handelt, und zweitens hätte ein ins Jenseits fallender und also der Kontrolle der Leser entzogener Vorgang ihnen nicht zu ermutigender Bürgschaft dafür dienen können, daß beharrlicher Glaube sicher die Erfüllung der göttlichen Zusage erlebe cf 6, 12.

hier aus die Bedeutung des göttlichen Schwörens ins rechte Licht zu stellen. Aus dieser Absicht wird erst verständlich, warum er v. 13f. den Eid Gottes so stark betonte, während der Zusammenhang mit v. 12 dazu keine Veranlassung gab. [6, 16—20]: Menschen schwören nämlich bei dem Größeren, und jeglicher Einrede Erledigung ist ihnen zur Gewährleistung der Eid; weshalb Gott, da er den Erben der Verheißung in noch höherem Grade die Unabänderlichkeit seines Willens dartun wollte, mit einem Eide Bürgschaft geleistet hat, damit durch zwei unabänderliche Dinge, bei denen Gott unmöglich lügen kann, eine kräftige Ermunterung haben wir, die wir unsere Zuflucht dazu genommen haben, zu ergreifen die dargebotene Hoffnung, an der wir einen zuverlässigen und sicheren Anker der Seele haben, die auch hineinreicht bis hinter den Vorhang, wohin als Vorläufer uns zugute eingegangen ist Jesus, nach der Ordnung Melchisedeks geworden ein Hoherpriester auf ewig. Was der Vf v. 16 über den Eid im allgemeinen sagt, dient nur dem zur Grundlage, was er v. 17f. über den göttlichen Schwur darzulegen beabsichtigt[47]), weshalb v. 16 nur zusammen mit v. 17f. den in v. 13 ausgesprochenen Gedanken erläutert. Unter Menschen wird es so gehalten, daß mit Rücksicht auf die menschliche Unwahrheit und Unzuverlässigkeit im Schwur eine Berufung auf Gott als den höheren Garanten der Wahrheit stattfindet. Diese Berufung ist aber auch so wirksam, daß sie jede Einrede[48]) gegen eine Aussage abschneidet, womit deren Wahrheit als völlig sichergestellt erscheint[49]). Im Unterschied von den Menschen hat es der absolut wahrhaftige Gott nicht nötig, um seinetwillen einen Eid zu verwenden. Wenn er dennoch schwört,

---

[47]) Der Hervorhebung dieses Verhältnisses dient die Einschiebung eines *μέν* hinter *ἄνθρωποι* bei CKL Min cop u. a.

[48]) *Ἀντιλογία* „Widerrede" cf Hb 7, 7; 12, 3; Ju 11, nicht „Streit" Ex 18, 16; Deut 19, 17; 2 Sam 15, 4, was zu v. 17 nicht paßt.

[49]) *Εἰς βεβαίωσιν* ist, wie Deißmann, Bibelstudien, S. 101—105; Neue Bibelstudien, S. 56 gezeigt hat, Term. techn. der attischen Rechtssprache zur Bezeichnung der Garantie, welche der Verkäufer dem Käufer leistet. In allgemeinerem Sinn ist die Bedeutung „Garantie" in den ptolemäischen Papyri erhalten geblieben und findet sich ebenso Lev 25, 23; Sap 6, 19, dagegen schwerlich Phl 1, 7. Bei den Griechen begegnet die Vorstellung, daß man durch den Eid die Gottheit als Bürgen einsetzt cf Partsch, Griech. Bürgschaftsrecht I 1909, S. 110—112. Ähnlich wie Hb 6, 16 äußert sich Philo III somn. I 12 (2): *τὰ ἐνδοιαζόμενα τῶν πραγμάτων ὅρκῳ διακρίνεται καὶ τὰ ἀβέβαια βεβαιοῦται καὶ τὰ ἄπιστα λαμβάνει πίστιν.* Nicht Subjekt, sondern Objekt der Bestätigung ist dagegen der Eid Philo V spec. leg. II 24 (6): *εἰς βεβαίωσιν τῶν ὅρκων καὶ λύσιν.* Grammatisch ist Hb 6, 16 *εἰς βεβαίωσιν* mit *πέρας* zu verbinden.

so tut er es nur in Herablassung zur Schwachheit derer, an welche sich sein Wort richtet [50]). Weil der Eid bei den Menschen eine so überführende Wirkung besitzt, bediente sich Gott seiner [51]), als er den Erben der Verheißung in höherem Grade, als es durch ein bloßes Wort geschehen konnte [52]), die Unabänderlichkeit seines Gnadenwillens [53]) beweisen wollte. Wie der Parallelismus mit *οἱ κληρονομοῦντες τὰς ἐπαγγελίας* v. 12 erkennen läßt, können *οἱ κληρονόμοι τῆς ἐπαγγελίας* nicht solche sein, die von Abraham die Verheißung ererbt haben. Dasselbe ergibt sich daraus, daß 11, 9 Isaak und Jakob *συγκληρονόμοι τῆς ἐπαγγελίας τῆς αὐτῆς* heißen. Nicht von Abraham, sondern zusammen mit ihm haben sie die gleiche Verheißung ererbt d. h. eine sichere Anwartschaft auf deren Erfüllung empfangen (cf zu v. 12 oben S. 165 A 38). Der Kreis der *κληρονόμοι* wird durch die Verheißung selbst bestimmt. Sie gilt nach Gen 22, 17 f. auch der Nachkommenschaft Abrahams und umfaßt daher nicht bloß die Patriarchen 11, 9, sondern auch die Leser, die nicht nur als leibliche Nachkommen Abrahams (2, 16), sondern mehr noch wegen ihrer persönlichen Glaubensstellung gegenüber der Erfüllung jener Verheißung (6, 18) ein Anrecht an sie haben. Ihnen hat Gott die Zuverlässigkeit seiner Zusage durch einen Eid bestätigt. Wie das Verbum *μεσιτεύειν* hier gemeint sei, ist streitig. Von den sicher nachweisbaren Bedeutungen kann die transitive „etwas vermitteln", „als Mittler betreiben" [54]) hier nicht in Betracht kommen, da das Pronomen *αὐτήν* nicht fehlen dürfte. Auch würde der Gedanke, Gott habe die Verheißung durch einen

---

[50]) Der Gedanke, daß Gottes Schwur nur auf Kondescendenz beruhe, findet sich auch bei Philo öfter, z. T. sogar in ähnlichen Wendungen wie im Hb cf I leg. alleg. III 203—208 (72 f.); IV Abr. 273 (46). Allein im Unterschied vom Hb betrachtet er den göttlichen Eid nicht als Herablassung Gottes, sondern als Anbequemung des heiligen Schriftstellers an das mangelhafte Fassungsvermögen der Menschen cf I sacrif. Caini et Ab. 91—95 (28 f.).

[51]) *Ἐν ᾧ* kann selbst bei der Verbindung mit *βουλόμενος* nicht auf *ὅρκος* v. 16 bezogen werden (vulg, cop, Theophyl.'s zweite Erklärung), da der Hauptsatz v. 17 mit *ὅρκῳ* schließt. *Ἐν ᾧ* geht vielmehr auf den ganzen Satz v. 16 und steht im Sinne von *διό* (Theophyl.'s erste Erkl.) cf Blaß § 41, 1. So verstanden kann es aber nur mit *ἐμεσίτευσεν* verbunden werden, denn die Bedeutung, welche der Eid für die Menschen hat, kann für Gott nicht Motiv sein, die Unwandelbarkeit seines Ratschlusses darzutun, wohl aber sich behufs dieser Darlegung eines Eides zu bedienen.

[52]) *Περισσότερον* cf 7, 15 steht hier adverbiell = *περισσοτέρως* 2, 1; 13, 19, was B auch hier einsetzt.

[53]) Zur Verbindung des substantivierten Adjektivs im Neutr. mit dem Gen. eines Substantivs cf Blaß § 47, 1. — *Ἀμετάθετος* cf v. 18; 3 Mkk 5, 1. 12 u. a. (cf Bleek III, S. 260) gewinnt in gewissen Verbindungen fast technisch-juridische Bedeutung cf Expos. 1908 I S. 182.

[54]) Cf *μεσιτεύειν τὰς συνθήκας* Diod. Sic. XIX 71; *τὴν διάλυσιν* Polyb. XI 34, 3.

Eid vermittelt, die Unterscheidung zwischen der bloßen Zusage und dem Eid, auf die im Zusammenhang Gewicht gelegt wird (cf v. 18), vollständig fallen lassen. Die intransitive, durch griech. Exegeten angenommene Bedeutung „Mittler sein", „als Mittler eintreten" [55]) ergibt keinen unpassenden Gedanken. Während sonst beim Eid eine dritte Person, nämlich Gott, aufgerufen wird, um dem Eidesleister wie dem Eidesempfänger als Garant für die Wahrheit des Zeugnisses zu dienen (cf Gen 31, 50), tritt da, wo Gott schwört, er selbst zwischen sich und den Empfänger des Schwurs in die Mitte [56]). Allein bei dieser Fassung wird die Vorstellung etwas verschoben, da statt des Eides selbst die Person dessen in den Vordergrund tritt, der die eidliche Aussage bekräftigt, womit zusammenhängt, daß von einer Bestätigung der Aussage nur noch indirekt die Rede ist. Diese Übelstände kommen in Wegfall, wenn man im Anschluß an den für *μεσίτης* und *μεσιτεία* sicher nachweisbaren Sprachgebrauch mit Cremer für *μεσιτεύειν* die Bedeutung „bürgen" postuliert, die in der Verwendung von *μεσιτεύειν* für „etwas sequestrieren" oder „etwas verpfänden" wenigstens einen gewissen Anhalt hat [57]). Nach dem Zusammenhang kann der die Erfüllung der Verheißung verbürgende Eid nur der Schwur Gottes an Abraham v. 14 sein [58]), und es wird nun vollends deutlich,

---

[55]) Für diesen Gebrauch von *μεσιτεύειν* cf Jos. ant. VII 193 (8, 5): *πεισθεὶς δ' ὁ Ἰώαβος . . . ἐμεσίτευσε πρὸς τὸν βασιλέα*; XVI 118 (4, 3): *διόπερ ἐπὶ τῷ πάντων δεσπότῃ Καίσαρι μεσιτεύοντι τὸν παρόντα καιρὸν συντιθέμεθα ταύτην τὴν συνθήκην*. So erklären Chrys., Oekum., Theophyl., indem sie den Logos die Rolle des Mittlers zwischen Gott dem Vater und Abraham übernehmen lassen; cf auch cop: *mediated in an oath*.

[56]) Cf die Verwendung von ערב, wo Gott als Bürge für jem. eintritt, Hi 17, 3; Jes 38, 14; Ps 119, 122.

[57]) Zu *μεσιτεύειν* „ein umstrittenes Kapital bei einem Sequester deponieren" cf das Citat aus einem ungenannten Schriftsteller bei Suidas: *τὰ δὲ χρήματα μεσιτεύειν ἐν Κύπρῳ συνετάξαντο παρ' οἷς ἂν αὐτοῖς εὐδοκηθῇ*; Polyb. XXIX 8, 7: *τὰ δὲ χίλια καὶ πεντακόσια (τάλαντα) πέμψειν φέροντας ἔφη τοὺς περὶ Πολεμοκράτην εἰς Σαμοθράκην κἀκεῖ μεσιτεύεσθαι*. — Über die Verwendung von *μεσιτεύειν* in diesem Sinn wie auch in der Bedeutung „verpfänden" cf Mitteis in Hermes XXX 1895, S. 616—618; Eger, Zum ägyptischen Grundbuchwesen in römischer Zeit. Leipzig 1909, S. 43 f. Zu *μεσιτεία* = Bürgschaft cf Jos. ant. XX 62 (3, 2): *πίστιν προτείνων τῆς τῶν πεπραγμένων ἀμνηστίας δεξιὰν καὶ ὅρκους καὶ μεσιτείαν τὴν αὐτοῦ*. *μεσίτης* = Garant Diod. Sic. IV, 54: *μεσίτην γεγονότα τῶν ὁμολογιῶν*, besonders Jos. ant. IV 133 (6, 7): *ταῦτα δὲ ὀμνύντες ἔλεγον καὶ θεὸν μεσίτην ὧν ὑπισχνοῦντο ποιούμενοι*; Simplic. in Epictet. enchir. 33, 5 (ed. Schweigh. Bd. IV, S. 423): *ὁ γὰρ ὅρκος μάρτυρα τὸν θεὸν καλεῖ καὶ μεσίτην αὐτὸν καὶ ἐγγυητὴν ἐφ' οἷς λέγει προΐσχεται*. Zur Sache cf Philo I leg. alleg. III 203 (72): *εὖ καὶ τὸ ὅρκῳ βεβαιῶσαι τὴν ὑπόσχεσιν*; IV Abr. 273 (46): *τὴν δι' ὅρκου βεβαίωσιν ὧν ὑπέσχετο δωρεῶν*. Von den Verss. scheint syr[1] die oben vertretene Auffassung wiederzugeben: *eamque obstrinxit iureiurando;* anders d vulg: *interposuit iusiurandum;* r: *mediavit iurationem*.

[58]) Nach Del., Hofm., v. Soden, Seeberg hat der Vf bei v. 17 das Wort Ps

daß der Vf die dem Patriarchen gegebene Zusage in ihrem vollen, den messianischen Gehalt mit einschließenden Umfang verstanden hat, wenn er v. 18 geradezu die Christen als die Personen bezeichnet, denen die eidliche Verbürgung der Verheißung zugute kommen sollte. War nämlich v. 17 Gottes Absicht bei seinem Schwören dahin bestimmt, daß sie den κληρονόμοι τῆς ἐπαγγελίας insgesamt die Unabänderlichkeit des göttlichen Willens dartun sollte, so wird sie v. 18 in ihrer besonderen Bedeutung für die Gläubigen des NB, die das Subjekt von ἔχωμεν sind [59]), aufgezeigt. Ihnen wollte Gott durch zwei nicht der Abänderung unterworfene Dinge, nämlich einerseits durch sein an sich unbedingt gültiges und zuverlässiges Verheißungswort, andererseits durch den auch infolge menschlichen Mißverhaltens nicht mehr umzustoßenden oder abzuändernden Eid [60]), eine unbedingt sichere Garantie seiner Wahr-

---

110, 4 im Sinn, welches den Messias mittels eines Eides zum Priester nach der Ordnung Melchisedeks bestellt. v. 13—15 wäre dann nur ein Beispiel, welches die Bedeutung des Eides ins Licht stellen sollte. Allein wenn auch v. 17 bei dieser Auffassung einen passenden Sinn gewinnt, sprechen doch entscheidende Gründe gegen sie. Erstens ist der Zusammenhang des Abschnitts 6, 13—17 so geschlossen, daß bei dem Eide Gottes v. 17 nicht an einen anderen Schwur als den v. 13 f. angeführten gedacht werden kann. Zweitens ist das Wort Ps 110, 4 Hb 5, 6. 10 allerdings bereits angeführt, aber gerade ohne die Worte ὤμοσε κύριος, so daß eine Hinweisung auf Ps 110, 4 in Hb 6, 17 nur gefunden werden könnte, wenn die Psalmstelle ausdrücklich erwähnt wäre. v. Sodens Bemerkung, der Vf setze das Wort entweder als bekannt voraus oder behalte sich vor, den Wortlaut erst in c. 7 recht wirksam einzuführen, hebt dieses Bedenken nicht; denn die Art, wie 7, 20. 28 die mittels eines Eides erfolgte Einsetzung Christi in das Hohepriestertum betont wird, schließt aus, daß der Vf diese als etwas bereits Erörtertes und den Lesern Gegenwärtiges ansehe. Vorausgesetzt wird nur, daß sie der Bedeutung des Eides im allgemeinen sich bewußt sind, und höchstens in dieser Hinsicht kann 7, 20 eine Rückbeziehung auf 6, 16 f. vorliegen. Drittens richtet sich der Eid Ps 110, 4 in seinem Wortlaut nur an den im Psalm angeredeten Messias und ist nicht den κληρονόμοι τῆς ἐπαγγελίας gegeben, um ihnen eine kräftige Ermunterung zum Hoffen (v. 18) zu gewähren.

[59]) Ἔχομεν (K L P Min) wäre als Form des Ind. Praes. (cf r: *ut habemus*) schlechterdings unzulässig cf Blaß § 65, 2, ist aber wahrscheinlich nur orthographische Variante wie umgekehrt ἔχωμεν (D Min) v. 19; cf S. 146 A 82. Zur Konstruktion cf Rm 15, 4.

[60]) Auf Verheißung und Eid haben die δύο πράγματα schon Chrys., Thdr, Thdrt, Oekum., Theophyl., Euthym. bezogen. Daß auch Worte unter πράγματα befaßt werden können, zeigen Num 22, 8; Deut 17, 10; Esth 2, 4; Dan 2, 10 LXX. Wenn auch Del., v. Soden u. Seeberg die δύο πράγματα auf Verheißung und Eid deuten, so ist das bei ihrer Beziehung des ὅρκος v. 17 auf Ps 110, 4 wenig passend; aber es ist keine wirkliche Verbesserung der Erklärung, wenn Hofm. die beiden πράγματα aus v. 16ª und ᵇ zu erheben sucht, denn v. 16 spricht nicht von zwei koordinierten Tatsachen, sondern von einer einzigen und deren Wirkung, überdies von einer Tatsache, die bei Gott nicht einmal vorliegt, da er ja nicht bei einem

haftigkeit (Ps 89, 36) und damit eine starke Aufmunterung verleihen. An sich bedurfte es von seiten des *ἀψευδὴς θεός* (Tit 1, 2) nicht noch einer besonderen Bekräftigung, daß er die gegebene Zusage nicht unerfüllt lassen werde (1 Clem 27). Von einer Unmöglichkeit, daß Gott lüge[61]), ist nur mit Rücksicht auf die Menschen die Rede, insofern ihnen durch die doppelte Verbürgung das an sich Gewisse einleuchtender und faßbarer gemacht wird. Ihnen und zwar speziell den Gläubigen, die als solche ihre Zuflucht dazu genommen haben, die dargebotene Hoffnung zu ergreifen, sollte eine kräftige Ermutigung gegeben werden. Da *οἱ καταφυγόντες* absolut gebraucht nur die hier nicht passende Bedeutung „die Flüchtlinge" haben könnte, so ist das Partic. mit *κρατῆσαι* zu verbinden[62]), und da das nur durch einige Min. bezeugte Praes. *καταφεύγοντες* viel zu schlecht beglaubigt ist, um neben *καταφυγόντες* in Betracht zu kommen, so muß durch *κρατῆσαι* geschildert werden, was die Gläubigen mit dem *καταφυγεῖν* getan haben. Sie haben, als sie gläubig wurden, ihre Zuflucht dazu genommen, die Hoffnung zu ergreifen, die ihnen durch die Verheißung Gottes dargeboten wurde[63]). Diese Verheißung ist ihnen mit der absoluten Zuverlässigkeit einer eidlich verbürgten Zusage gegeben worden; so haben sie an ihr eine kräftige, aller Anfechtung und Versuchung zum Zweifel standhaltende Ermunterung und Tröstung[64]). Man

---

Größeren schwört. Ebenso unbefriedigend ist Ephr.'s Auffassung, die das eine *πρᾶγμα* in dem Eid Gen 22, 16, das andere in dem von Ps 110, 4 erblickt.

[61]) Zum Inf. Aor. nach *ἀδύνατον* cf Blaß § 58, 3. — Ob der Art. vor *θεόν* mit BDKL Min zu tilgen oder nicht eher mit ℵA CP 17. 1739 Min beizubehalten ist (cf *ὁ θεός* v. 17), läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden.

[62]) *Καταφεύγειν* absolut heißt „fliehen", „sich flüchten" Ex 21, 14; Jes 17, 3; Sap 14, 6; cf *τοὺς καταφυγόντας ἐκ τῆς μάχης* Herodot VI 75. Die Bedeutung „Zuflucht nehmen" gewinnt das Verb. nur in der Verbindung mit *εἰς, πρός* oder *ἐπί*, und es bedürfte auch Hb 6, 18 einer derartigen näheren Bestimmung, wie sie Oekum., Theophyl., Euthym. willkürlich ergänzen, wenn es die Christen als solche kennzeichnen sollte, die ihre Zuflucht zu Gott, zu Christus oder dem Glauben genommen haben. Im gleichen Sinn wie *οἱ σωζόμενοι* AG 2, 47 steht *οἱ καταφυγόντες* nie. Die Verbindung mit einem Inf. ist allerdings nicht zu belegen (Jes 10, 3 ist anderer Art), aber das gilt ebenso für *παράκλησις*, und die lat. Übersetzer haben sämtlich *καταφυγόντες κρατῆσαι* zusammengenommen: *qui confugimus tenere* (d), *ad optinendam* (r), *ad tenendam* (vulg) *spem*.

[63]) Obwohl die Analogie von 4, 14 (cf auch 3, 6. 14; 10, 23) es nahelegt, *κρατεῖν* im Sinne von „festhalten" zu verstehen, zwingt der Zusammenhang dazu, es durch „ergreifen" cf Mt 9, 25; 12, 11 wiederzugeben. Das Verb. blickt auf den Moment des Gläubigwerdens, in dem die Christen die Hoffnung ergriffen haben.

[64]) Da nach dem vorher Gesagten *ἰσχυρὰν παράκλησιν* absolut steht, kann es nur „Aufmunterung", „Tröstung" (cf 12, 5; 13, 22; Rm 15, 4; 2 Th 2, 16; 2 Kr 1, 3—7; *fortissimum solacium* d vulg), nicht aber „ermahnender Zuspruch" (AG 13, 15; Rm 12, 8; 1 Tm 4, 13; *fortem adlocutionem* r; *προτροπήν* Oekum., *μεγάλην παραίνεσιν καὶ προτροπήν* Theophyl.) heißen.

darf sich durch *προκειμένη* nicht verleiten lassen, unter der *ἐλπίς* das Hoffnungsgut (Kl 1, 5) zu verstehen, das wie ein Kampfpreis den Lesern vor Augen liege (Hb 12, 2); denn v. 19 läßt nicht zu, *ἐλπίς* in objektivem Sinne aufzufassen, und die bei manchen Auslegern beliebte Annahme, die objektive und subjektive Bedeutung seien hier vermischt, ergibt eine Unklarheit, die weder durch den Wortlaut gefordert, noch durch den Zusammenhang bestätigt wird. *Προκειμένη* steht wie häufig [65]) von dem, was gegenwärtig vorhanden ist, und stellt die Korrelation zwischen der *ἐλπίς* und der *ἐπαγγελία* her. Damit daß Gott eine Verheißung gegeben, hat er uns die Möglichkeit und das Recht zum Hoffen verliehen. Was wir an dieser Hoffnung beständig haben, erläutert der Vf v. 19 mit einem auch bei Schriftstellern und auf Münzen des Altertums öfter begegnenden Bilde [66]). Sie ist uns gleichsam ein zuverlässiger und fester [67]) Anker der Seele, der ihr in allen Stürmen der Anfechtung, der Versuchung und des Zweifels Halt und Sicherheit gewährt. Hierzu kommt als ein Weiteres, daß die Hoffnung hineinreicht an den Ort innerhalb des Vorhangs. Obwohl *ἀσφαλῆ* und *βεβαίαν* aus sprachlichen und sachlichen Gründen nur Attribute zu *ἄγκυραν* sein können [68]), geht es nicht an, auch *εἰσερχομένην* hierauf zu beziehen, denn *εἰσέρχεσθαι* wird niemals vom Eindringen des Ankers in den Meeresboden gebraucht, und *ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος* paßt schlechterdings nicht als bildliche Bezeichnung des Ankergrundes. *Εἰσερχομένη* greift vielmehr in etwas nachlässiger Fügung, wie wenn der Vf *ἥ καὶ εἰσέρχεται* geschrieben hätte, auf *ἥν* bzw. *ἐλπίδα* v. 18 zurück und beschreibt mit einem an Lev 16, 2 f. 12. 15 erinnernden Bilde einen zweiten Vorzug der christlichen Hoffnung. Sie dringt durch alle Hemmungen hindurch in den Himmel, den Ort der unmittelbarsten Gegenwart Gottes, der an dem Allerheiligsten der Stiftshütte, das durch einen Vorhang von dem Heiligen getrennt war (Ex 26, 33 f.) [69]), sein un-

[65]) Cf 4 Mkk 15, 15; Philo IV vit. Mos. I 48 (9); Jos. c. Ap. I 53 (10, 1); Pap. Oxyrh. II 255: *τὴν προκειμένην γραφήν.*

[66]) Cf Wettstein und Kypke zur Stelle.

[67]) *Ἀσφαλής* und *βέβαιος* in gleicher Ordnung Philo III quis rer. div. her. 315 (62), gewöhnlich umgekehrt gestellt Philo II conf. ling. 106 (22) (cf auch Bleek III S. 271 f.), sind negativer und positiver Ausdruck für die gleiche Sache. Die durch Arrian anab. VII 28 an die Hand gegebene Unterscheidung: *βέβαιος* „was in sich fest", *ἀσφαλής* „was nach außen gesichert ist" paßt für Hb 6, 19 nicht. Über die unrichtige Akkusativform *ασφαλην* cf Blaß § 8, 1.

[68]) Die Stellung von *ἔχομεν* zwischen *ἄγκυραν* und *τῆς ψυχῆς* gestattet nicht, *ἀσφαλ.* und *βεβ.* direkt mit dem Verb. zu verknüpfen. Dies ist aber auch darum unzulässig, weil sonst als selbstverständlich bezeichnet würde, daß die Christenhoffnung zuverlässig und fest sei, was doch bei den Lesern gerade nicht zutrifft. Daher verbinden auch Chrys., Theophyl., Euthym. die beiden Adjektiva mit *ἄγκυραν.*

[69]) *Καταπέτασμα* steht in der LXX zuweilen = פָּרֹכֶת für den Vorhang

vollkommenes Abbild hatte. So versetzt sie in die unmittelbare Nähe Gottes und in den Genuß seiner Gemeinschaft cf 7, 19. Diese Charakteristik der *ἐλπίς* zeigt unwidersprechlich, daß der Vf die Hoffnung im subjektiven Sinn im Auge hat. Auf sie weist schon das Bild des Ankers, der ja zum Schiff gehört und von ihm ausgeworfen wird, wie die Hoffnung der Seele eignet und ihre Betätigung ist. Ein *εἰσέρχεσθαι εἰς τὸ ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος* läßt sich aber vollends nur von der Hoffnung als menschlicher Gesinnung aussagen; denn das Hoffnungsgut oder der Hoffnungsgrund ist zwar im Himmel vorhanden (Kl 1, 5; 1 Pt 1, 4), geht aber nicht dorthinein. Was den Vf veranlaßt hat, sich dieser Wendung zu bedienen, ergibt sich aus v. 20, wo zugleich verständlich wird, was es der Hoffnung ermöglicht, in das Allerheiligste des Himmels vorzudringen. Dorthin [70]) ist nämlich Jesus uns zu gut eingegangen (9, 12. 24), nicht nur um priesterliche Intercession zu üben (7, 25), sondern um auch uns den Eintritt zu ermöglichen und uns dort eine Stätte zu bereiten (Jo 14, 2 f.). Während der Hohepriester des AB zwar im Allerheiligsten die Gemeinde vertrat, ihr aber den Weg dahin nicht zu erschließen vermochte, ist Jesus [71]) als *πρόδρομος* dorthin gelangt und so der erste von vielen geworden, denen er durch seinen Eintritt die Bahn freigemacht hat (10, 20) [72]). Dazu ist er befähigt, weil er nach einer höheren Ordnung als der aaronitischen, nämlich nach der Ordnung Melchisedeks, Hoherpriester geworden ist und zwar als melchisedekischer Hoherpriester auf ewig [73]). Die von der Wortfolge des Citats (cf 5, 6. 10;

---

an der Tür des Heiligen Ex 26, 37; 36, 37 (LXX 37, 5) oder des Vorhofs Num 3, 26 oder für beide Ex 39, 40 (LXX 20), meistens aber = פָּרֹכֶת für den Vorhang vor dem Allerheiligsten Ex 26, 31—35 u. ö. In der übrigen jüdisch-hellenistischen Literatur bezeichnet *καταπέτασμα* den Vorhang am Eingang des Heiligen Mt 27, 51; Philo V spec. leg. I 171 (vict. 3) und des Allerheiligsten Hb 10, 20; Philo V spec. leg. I 231 (vict. 10); Jos. ant. VIII 75 (3, 3). 90 (3, 7) oder auch beide 1 Mkk 4, 51; Jos. bell. V 212 (5, 4); ant. XII 250 (5, 4). Dementsprechend heißt der Vorhang vor dem Allerheiligsten Hb 9, 3 *τὸ δεύτερον καταπέτασμα*. Dagegen folgt Hb 6, 19 dem vorherrschenden Gebrauch der LXX, den Philo IV vita Mos. II 101 (9) dahin formuliert: der *πρόναος* d. h. das Heilige werde von zwei *ὑφάσματα* umschlossen, *τῷ μὲν ἔνδον δ καλεῖται καταπέτασμα, τῷ δ' ἐκτός, δ προσαγορεύεται κάλυμμα*, cf auch 87 (5), ebenso *καὶ τὸ ἐσωτάτω καταπέτασμα καὶ προκάλυμμα* II gigant. 53 (12).

[70]) Zu *ὅπου* auf die Frage „wohin" cf Blaß § 25, 2.

[71]) Passend wird hier, wo Jesus in eine Reihe mit den übrigen Menschen gestellt wird, bloß sein Personname *Ἰησοῦς* gesetzt. Die LA *Ἰησοῦς Χριστός* (D d) verwischt das.

[72]) *Πρόδρομος* wird von kleinen Truppenabteilungen gebraucht, die dem Heer als Ausspäher cf Polyb. XII 20, 7 oder als Vortrab cf Sap 12, 8 vorangehen und ihm ein sicheres Vorrücken ermöglichen.

[73]) Bei der starken Betonung der Worte *κατὰ τὴν τάξιν Μελχ.* ist es unbegründet, aus *γενόμενος* zu schließen, Jesus sei mit seiner Erhöhung überhaupt erst Hoherpriester geworden cf oben S. 61 A 57.

7, 17) abweichende Voranstellung von κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ deutet an, daß es dem Vf darum zu tun ist, jetzt die Eigenart des Hohepriestertums Jesu zu erläutern cf 7, 11. 15. In der Tat ist er jetzt wieder bei dem Punkte angelangt, bei dem er 5, 11 seine Ausführung abgebrochen hatte. Haben die Leser sich durch seinen Vorhalt auf die Gefahr aufmerksam machen lassen, in die sie ihre Trägheit gebracht hat, und sind sie willig, sich aufzuraffen und an der Hoffnung festzuhalten, die so sicher begründet ist, so werden sie jetzt für die Darlegung des Hohepriestertums Christi empfänglich sein.

3. Jesus der vollkommene Hohepriester auf ewig nach der Ordnung Melchisedeks 7, 1—28 [74]).

Indem sich der Vf anschickt, das 5, 10 aufgestellte und 6, 20 wiederaufgenommene Thema zu entfalten, schildert er die Eigenart des Hohepriestertums Christi so, wie sie sich aus der Person des Hohenpriesters ergibt und in ihr darstellt. Während 4, 14—5, 10 dargelegt war, daß Jesus die Merkmale besitze, die den Hohenpriester kennzeichnen, dagegen seine Überlegenheit über den atl Hohenpriester nur soweit zur Sprache kam, als die gezogene Parallele es forderte und zuließ, wird hier das Hohepriestertum Christi als ein ganz neuer Priestertypus charakterisiert, der nicht durch Aaron, sondern durch Melchisedek veranschaulicht wird.

Die vielfach dunkle und rätselhafte Schilderung Melchisedeks in Hb 7 hat zu der Vermutung Anlaß gegeben, der Vf trete hier gnostisierenden Melchisedekspekulationen entgegen [75]). Dem Judentum waren solche allerdings nicht fremd. Melchisedeks isolierte Stellung in der Geschichte, seine monotheistische Frömmigkeit und die Anerkennung seines Priestertums durch Abraham schienen bei einem kanaanitischen König unerklärlich und auf ein Geheimnis seiner Herkunft und seiner Person zu weisen. Die gewöhnliche Tradition identificierte ihn mit Sem, dem Sohne Noahs [76]). Einige

---

[74]) Cf Auberlen, Melchisedeks ewiges Leben und Priestertum Hb 7 (Th. Stud. u. Krit. 1857. S. 453ff.); auch meine Studie über Melchisedek cf oben S. 13 A 25; zu den jüd. Sagen: Beer, Leben Abrahams nach Auffassung der jüd. Sage. Leipzig 1859. S. 30f.

[75]) So besonders Friedländer, Der vorchristliche jüd. Gnosticismus. Göttingen 1898. S. 28—40; zurückhaltend Schlatter, Theologie des NT II, S. 437.

[76]) Der älteste uns bekannte Vertreter dieser Anschauung ist Rabbi Ismael gest. ca 135 n. Chr. cf R. T. Herford, Christianity in Talmud and Midrash. London 1903, S. 338 (Herfords Vermutung, Ismael polemisiere gegen Hb 7, ist freilich sehr gewagt); cf auch Targum Pseudojonathan und Jeruschalmi zu Gen 14, 18 (weitere jüd. Belege bei Beer a. a. O. S. 142—144), ferner die Angaben des Ephr. und Hieron. ep. 73. Nach Epiphan. haer.

spätere Quellen erblickten in ihm den כֹּהֵן צֶדֶק, den Priester der Endzeit, eine messianische Figur[77]). Philo sah in ihm ein Bild des die Leidenschaften zügelnden, die Seele erfreuenden und Gott durch erhabene Gedanken priesterlich verehrenden *ὀρθὸς λόγος*[78]), während andere Kreise ihn als ein Engelwesen betrachteten[79]).

55, 6 teilten die Samaritaner diese Auffassung. Durch die Vermittlung von Raschi und Lyra ist sie auch in Luthers Erklärung der Genesis übergegangen.

[77]) Cf Billerbeck, Der 110. Psalm in der altrabbinischen Literatur in der Zeitschrift „Nathanael" 1910, S. 41f.

[78]) Nur beiläufig erwähnt den Melchisedek Philo IV Abr. 235 (40); III congr. erud. 99 (18), wo er ihm eine *αὐτομαθὴς καὶ αὐτοδίδακτος ἱερωσύνη* zuschreibt und auf Gen 14, 20 anspielt. Eingehender handelt er über ihn I leg. alleg. III 79—82 (25f.). Hier liegen allerdings Berührungen mit Hb vor, aber doch nur in der Namenerklärung und in der Methode der Schriftbehandlung, und auch in dieser Beziehung ist die Übereinstimmung keineswegs vollständig. Sachlich gehen Philo und der Hb ganz auseinander. Für Philo ist Melchisedek Bild des Prinzips der Tugend, des *ὀρθὸς λόγος*, nicht ohne weiteres des göttlichen Logos, wie es Siegfried S. 229 darstellt, cf Bréhier, Philon d'Alexandrie. Paris 1907, S. 92—94. Er gibt als *βασιλεὺς δίκαιος* Gesetze, steht als *βασιλεὺς εἰρήνης* im Gegensatz zu dem tyrannischen *νοῦς* und übt einen erhabenen Priesterdienst aus.

[79]) Amb. de fide III 11 (Migne S. L. XVI, S. 607C) bemerkt: *nam et illum Melchisedech . . . non angelum utique secundum Judaica ludibria intelligit ecclesia.* Diese Aussage ist nicht vollkommen zutreffend, da nach Hieron. ep. 73 auch Orig. und Didymus in Melchisedek einen Engel sahen. Wichtig ist aber, daß Amb. dies als jüd. Anschauung kennt. Wirklich wird in späten Erzeugnissen der jüd. Kabbala Melchisedek mit Michael identifiziert cf Midrasch Hanneelam zu Gen 14 im Sohar (13. Jahrh.) bei Beer S. 144 und Jalqut chadasch f. 115 col. 3. num 19 (erstmals publiziert Lublin 1648) bei Lueken, Michael. Göttingen 1898, S. 31. Die Vorstellung einer Menschwerdung von Engeln ist dem Judentum nicht fremd. Nach Orig. zu Jo 1, 6 (Bd IV, S. 88) fand sie sich in einem jüd. Apokryphum mit dem Titel *προσευχὴ Ἰωσήφ*, in dem Abraham und Isaak, namentlich aber Jakob als in menschliche Natur herabgestiegene Engel höchsten Ranges geschildert waren, wie auch Orig. selbst in Johannes dem Täufer einen Engel sah (cf auch die oben S. 14 A 27 angeführten Stellen). Kombiniert man mit der Angabe des Midr. Haneelam und des Jalqut chad. die Anschauung der rabb. Theologie, daß Michael im himmlischen Heiligtum als Hoherpriester fungiere, wie auch andere Engel dort den Priesterdienst verwalten cf Philo V spec. leg. I 66 (templ. 1); Test. Levi 3, 5; Apok. Mos. 33, so läßt sich das melchisedekische Hohepriestertum Christi als eine Übertragung jüd. Michaelspekulation auf die Person Christi betrachten cf Riehm S. 652f.; Lueken S. 146f. Allein außer dem, was im Text hiergegen geltend gemacht wird, ist noch das Folgende zu erinnern. Erstens wird Christus in Hb 7 niemals mit Melchisedek identifiziert wie Michael in der jüd. Anschauung. Melchisedek ist Typus Christi und wohl in der Unvergänglichkeit seines Lebens dem Sohne Gottes gleich (7, 3), aber als Person von ihm unterschieden. Zweitens beschränkt sich die Übereinstimmung zwischen Christus und Michael auf die allgemeine Idee des himmlischen Hohepriestertums; im einzelnen lassen sich keine parallelen Züge aufweisen. Drittens kennen wir die jüd. Michaelspekulation nur aus sehr späten Quellen, so daß wir nicht wissen, wieviel davon im apostolischen Zeitalter bereits vorhanden

An diese letzte Form der Spekulation mögen die Melchisedekianer des zweiten Jahrhunderts angeknüpft haben, die Christus zugunsten Melchisedeks herabsetzen. Im Hb läßt sich kein derartiger Einfluß bemerken. Von Polemik gegen eine Überschätzung Melchisedeks findet sich nirgends eine Spur, im Gegenteil bildet die Erhabenheit seiner Person die Grundlage der ganzen Ausführung cf 7, 4. Melchisedek ist Typus Christi und steht wie er in einem Gegensatz zu dem levitischen Priestertum. Auch daran ist nicht zu denken, daß der Hb angelologische Vorstellungen des Judentums übernommen und auf Christus übertragen habe. Bei seiner scharfen Unterscheidung zwischen den der Wandelbarkeit unterworfenen und zu untergeordneten Dienstleistungen bestellten Engeln einerseits und dem Gottes Wesen und Herrlichkeit teilenden, zum Herrn über alles gesetzten Sohne andererseits (c. 1) ist das von vornherein ganz unwahrscheinlich, und bei genauer Erwägung nötigt kein einziger Ausdruck in Hb 7 dazu, dem Vf eine mythologische Anschauung über Melchisedek nach Art der jüdischen zuzuschreiben. Am allerwenigsten geht es an, die Meinung des Vf durch die Spekulationen der Melchisedekianer zu erläutern, die nachweislich in großem Umfang auf Mißdeutung einzelner Äußerungen des Hb beruhen[80]). Mag die Bedeutung, welche Melchisedek für die

---

war. In manchen Fällen ist auch direkte oder indirekte Beeinflussung durch das Christentum bzw. das NT nicht ausgeschlossen. Viertens kann die Idee des Hohepriestertums leicht von den Christen ganz selbständig auf die Person Jesu angewandt worden sein wie von den Juden auf den gefeierten Nationalengel Michael.

[80]) Nach den im wesentlichen übereinstimmenden und sich gegenseitig ergänzenden Mitteilungen des Hippolyt (refut. omn. haer. VII, 36; X, 24), Epiphan. (haer. 55) und Ps.-Tertullian (haer. 24) betrachteten Theodot der Wechsler um 200 und die von ihm sich herleitenden sogenannten Melchisedekianer Melchisedek als *μεγάλην τινὰ δύναμιν*, größer als Christus, der ja an Melchisedek sein Urbild habe, wie auch letzterer der Priester sei, durch den alle Gebete an Gott gebracht werden müßten. Den Ausgangs- und Anhaltspunkt für alle diese Spekulationen bilden die Worte *ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος* Hb 7, 3. Daß diese im Hb original sind und nicht etwa von anderswoher übernommen, zeigt der ganze Zusammenhang und das isolierte Vorkommen von *ἀγενεαλόγητος* in der griech. Literatur. Die gleichen Worte haben übrigens anderen, zum Teil auch kirchlichen Theologen Anlaß gegeben, in Melchisedek ein überirdisches Wesen zu erblicken und zwar nicht nur einen Engel wie Orig. und Didymus, sondern den Sohn Gottes, ja Gott den Vater, namentlich aber den heiligen Geist, der dem Abraham in menschlicher Gestalt erschienen sei, so der ägyptische Asket Hierakas (cf Epiphan. haer. 55, 5; 67, 3. 7) und der mit dem Ambrosiaster identische Vf der pseudoaugustinischen quaestiones vet. et nov. test. (quaest. 109). Wie schwankend manche Kirchenlehrer in ihrer Anschauung waren, illustriert Amb., der Melchisedek bald für einen bloßen Menschen (de fide III 11), bald für den Sohn Gottes (de Abr. I 16f.; de myst. 8), bald für Gott (exameron I 9) erklärt. Von Bestreitern dieser Melchisedekspekulationen seien, um neben den bereits erwähnten Häresiologen bloß solche zu nennen, deren Schriften ganz oder teilweise erhalten

jüdische Theologie hatte, den Vf des Hb mitveranlaßt haben, sich eingehend mit dieser Gestalt zu beschäftigen, dennoch bedarf es keines anderen Erklärungsgrundes für die Ausführungen von Hb 7 als der Angaben der hl. Schrift des AT. Hatte Jesus selbst den messianischen Ps 110 auf sich bezogen (cf oben S. 13), so konnte das, was dort v. 4 über das Priestertum des Messias zu lesen war, leicht die Aufmerksamkeit eines christlichen Lehrers erregen. Dem Vf des Hb mußte es für seine Zwecke äußerst willkommen sein, den Nachweis führen zu können, daß die Weissagung des AT dem Messias ein Priestertum zugeschrieben hatte, das von ganz anderer Art als das des levitischen Hohenpriesters und diesem bei weitem überlegen war.

Als Grundlage für seine Erörterung schickt der Vf eine **Schilderung der Person Melchisedeks, ihrer typischen Bedeutung und ihrer Überlegenheit über das levitische Priestergeschlecht 7, 1—10** voraus, wobei er sich darauf beschränkt, die in der hl. Schrift (Gen 14, 17—20; Ps 110, 4) gegebenen Data zu erheben und zu beleuchten. Den Anfang macht eine kurze geschichtliche Orientierung und eine Aufzählung der typischen Züge an der Person Melchisedeks: [**7, 1—3**] Dieser Melchisedek nämlich, König von Salem, Priester des höchsten Gottes, der Abraham bei dessen Rückkehr von der Niederwerfung der Könige entgegenkam und ihn segnete, dem auch Abraham den Zehnten von allem zuteilte, er, der aufs erste (verdolmetscht) ein „König der Gerechtigkeit" ist, sodann aber auch ein König von Salem, was bedeutet ein „König des Friedens", ohne Vater, ohne Mutter, ohne Geschlechtsregister, ohne Anfang der Tage oder Ende des Lebens, vielmehr dem Sohne Gottes gleich, bleibt Priester auf immer. Wie das erläuternde *γάρ* andeutet, will der Vf 7, 1—3 erklären, inwiefern das ewige Hohepriestertum Christi der *τάξις Μελχισεδέκ* entspricht. Die Übereinstimmung beruht darauf, daß Melchisedek sich in jeder Beziehung und ganz besonders in der beständigen Dauer seines Priestertums als Typus Christi ausweist. Alles, was v. 1—3 von Melchisedek ausgesagt wird, bildet eine einheitliche Periode[81]), so zwar, daß die erste Gruppe von Bestimmungen *βασιλεὺς Σαλήμ* bis *ἐμέρισεν Ἀβραάμ* zum Subjekt gehört, die zweite *πρῶτον μέν* bis *τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ* zum Prädikat.

---

sind, die folgenden namhaft gemacht: Eustathius v. Ant. (Fragmente bei Cavallera, S. Eust. homil. ined. et fragm. Paris 1905. S. 63 und XII—XIV), Chrys. homil. de Melch. (ed. Montf. Bd VI S. 265), Philastrius haer. 148, Hieron. ep. 73 ad Evangelum, Marcus Eremita de Melch., Cyrill (bei Cramer VII S. 525—535), Timotheus von Constantinopel de recept. haeret.

[81]) So d vulg, wogegen r Euthym. zu *βασιλεὺς Σαλήμ* ein *ἦν* ergänzen.

Hierbei ist vorausgesetzt, daß die LA *ὁ συναντήσας* gegenüber der stärker bezeugten, aber der Konstruktion und dem Sinn widerstrebenden Variante *ὃς συναντ.* im Rechte ist[82]). In der zum Subjekt hinzugefügten Reihe von Attributen stellt der Vf einfach zusammen, was sich aus den Angaben der Genesis (14, 18—20) über die Person Melchisedeks erheben läßt. Dieser ist als König von Salem eine geschichtlich bestimmbare Persönlichkeit, Regent einer wohlbekannten Stadt. Die Art der Einführung macht es überwiegend wahrscheinlich, daß der Vf unter Salem mit Jos. ant. I 180 (10, 2); bell. VI 438 (10, 1) und den Targumim Jerusalem versteht und nicht das 8 römische Meilen südlich von Skythopolis gelegene Salumias, von den Kirchenvätern meist mit dem Salim von Jo 3, 23 identificiert, das seit dem 4. Jahrh. von der patristischen Tradition als Residenz Melchisedeks betrachtet wird[83]). Die Lage der Örtlichkeit ist dem Vf freilich gleichgültig; von Bedeutung ist ihm, wie v. 2 zeigt, nur ihr Name. Nach der Sitte des Altertums und speziell der Kanaaniter vereinigt sodann Melchisedek in seiner Person mit der königlichen auch die priesterliche Würde. Sein Priesterdienst gilt dem Gott, der als der Höchste nicht etwa bloß anderen Göttern überlegen, sondern der schlechthin Erhabene, mit keinem anderen zu Vergleichende ist[84]). In die Ge-

---

[82]) Bei der LA *ὃς* (ℵ ABDK 17 Min) müßte *συναντήσας* bis *ἐμέρισεν Ἀβραάμ* Parenthese sein, worauf mit *πρῶτον μὲν κτλ.* scil. *ἐστίν* das Prädikat des Relativsatzes folgte, ohne daß in v. 3 ein Anakoluth zu vermeiden wäre. Das *ὃς* erklärt sich aus Dittographie des *Σ*; der folgende Relativsatz *ᾧ καὶ κτλ.* konnte die falsche LA begünstigen. *ὁ συναντήσας* (CLP Min) verdient jedenfalls den Vorzug, selbst wenn diese LA, wie Westcott-Hort, Appendix S. 129; Moulton S. 355 annehmen, nur richtige Korrektur eines ursprünglichen Schreibfehlers sein sollte. Da indes auch die Verss. *ὁ συναντήσας* vorauszusetzen scheinen, ist diese Annahme überflüssig.

[83]) Daß Salem Gen 14, 18; Ps 76, 3 mit Jerusalem identisch sein kann, unterliegt seit der Entdeckung des Namens Uruschalimu in den Keilschrifttafeln von Tel el Amarna keinem Zweifel mehr, und es besteht kein Grund, bei dem Vf des Hb eine Abweichung von der zu seiner Zeit allein nachweisbaren und von den ältesten Kirchenvätern (Theophilus ad Autolycum II 31 cf Epiphan. haer. 55, 2) bezeugten jüd. Tradition vorauszusetzen, nach welcher Jerusalem die Königsstadt Melchisedeks war. Euseb onomast. (nach Procop.) Berl. Ausg. S. 152, 4 ist geneigt, das als Ortsname aufgefaßte Salem Gen 33, 18 mit dem Salem Gen 14, 18 gleichzusetzen (cf Epiphan. haer. 55, 2), und Hieron. ep. 73 identifiziert diese Stadt mit dem ziemlich weitentfernten Salem bei Skythopolis, dessen Trümmerstätte mit dem angeblichen Palast Melchisedeks die peregrinatio ad loca sancta (CSEL Bd. XXXIX S. 56 f.) ausführlich beschreibt.

[84]) Wie schon Philo I leg. alleg. III 82 (26) mit Recht betont, ist *ὁ θεὸς ὁ ὕψιστος* Gen 14, 18—20. 22, der Schöpfer Himmels und der Erde, den Abraham als seinen Gott anerkennt, nicht polytheistisch gemeint (cf auch Del. S. 267), sondern bezeichnet Gott als *τὸν μόνον ὕψιστον ἐν ὑψίστοις* (1 Clem 59, 3) in seiner alles überragenden, schlechthinigen Erhabenheit cf Mc 5, 7; Lc 1, 32. 35. 76; 6, 35; AG 7, 48.

schichte Abrahams tritt Melchisedek ein in dem Moment, als der Patriarch nach der mit der Niederwerfung der mesopotamischen Könige erfolgten Rettung Kanaans zu seinem im Süden des Landes gelegenen Wohnort zurückkehrt. Das wird erwähnt, weil die Tat Abrahams dem Könige von Salem Veranlassung gab [85]), in der Segnung des Patriarchen sein Priestertum zu betätigen [86]), und auch Abraham seinerseits bei der gleichen Gelegenheit durch die Entrichtung des der Gottheit geweihten Zehnten aller Beute [87]) an Melchisedek dessen Priesterrecht anerkannte. Die Feststellung des geschichtlichen Tatbestandes bietet dem Vf indes nur den Anhalt zu einer weiteren Beleuchtung Melchisedeks. Betrachtet man das Bild, das die Schrift von ihm entwirft, genauer, so erweist er sich als ein Typus Christi und gewinnt dadurch erst seine volle Bedeutung. Das ist der Sinn der zweiten, zum Prädikat gehörigen Gruppe von Bestimmungen. In erster Linie ist Melchisedeks Name und sodann der seiner Stadt von Wichtigkeit. Melchisedek ist, wenn man seinen Namen מַלְכִּי־צֶדֶק ins Griechische übersetzt [88]), ein König, dem Gerechtigkeit eignet, der nicht nur für seine Person Gerechtigkeit hat und übt, sondern sie auch schafft und bei seinem Volk verwirklicht. Ferner ist er ein König von Salem, was seinem Wortsinn nach heißt (Mc 7, 34) „ein König des Friedens", ein Herrscher, dessen Regiment seinen Untertanen Frieden und Heil bringt [89]). Gerechtigkeit und Friede sind in der atl Weissagung ständige Kennzeichen des Messias und seiner Herrschaft (Sach 9, 9;

---

[85]) Philo III congr. erud. 99 (18); IV Abr. 235 (40) erwähnt, Melchisedek habe bei der Segnung Abrahams *ἐπινικίους εὐχάς* und *θυσίας* dargebracht cf Targ. Jonathan zu Gen 14, 18: *et illo tempore ministrabat coram deo excelso.*

[86]) Zu *εὐλογήσας* fügen D d hinzu: *καὶ Ἀβραὰμ εὐλογηθεὶς ὑπ' αὐτοῦ*, ebenso ohne *Ἀβραάμ* 131. 221. 315 — eine müßige Glosse.

[87]) *Ἀπὸ πάντων* Gen 14, 20 wird Hb 7, 4 in Übereinstimmung mit Jos. ant. I 181 (10, 2); Targ. Jonathan auf die Beute eingeschränkt.

[88]) *Ἑρμηνευόμενος* ist parenthetisch eingeschoben, so daß zu *βασιλεὺς δικαιοσύνης* das Partic. *ὤν* zu ergänzen ist cf Blaß § 74, 2. Es wird von der Person ausgesagt, was eigentlich nur von dem Wort „Melchisedek" gilt. Eine ähnliche allegorische Namendeutung findet sich Jo 9, 7 und häufig bei Philo (cf Siegfried S. 190 ff.), doch verwendet dieser die etymologische Erklärung nur zur Gewinnung psychologischer und ethischer Analogien, nicht zur Feststellung typischer Zusammenhänge der Heilsgeschichte.

[89]) Jos. ant. I 180 (10, 2); bell. VI 438 (10, 1) gibt מַלְכִּי־צֶדֶק durch *βασιλεὺς δίκαιος* wieder, ebenso Philo I leg. alleg. III 79 (25). Bei diesem findet sich auch die gleiche Deutung von *βασιλεὺς Σαλήμ*: *βασιλέα τῆς εἰρήνης — Σαλὴμ τοῦτο γὰρ ἑρμηνεύεται.* Ähnlich hört Jochanan b. Zakkai aus den Wörtern שָׁלוֹם und שָׁלִים den etymologischen Zusammenhang heraus cf Schlatter, Beitr. z. Förd. christl. Theol. III 4, S. 35. Über die Deutung der Namen „Melchisedek" und „König von Salem" in der rabb. Literatur cf Billerbeck in der Zeitschrift „Nathanael" XV 1899, S. 122 A 103.

Jer 23, 5f.; Mal 3, 20; Dan 9, 24; Jes 9, 5f.; Mich 5, 4), erscheinen aber auch in der ntl Verkündigung als vornehmste Gabe Christi (1 Kr 1, 30; Rm 5, 1; 14, 17; Eph 2, 14. 15. 17). Nicht minder bedeutsam als das, was sich aus dem Namen Melchisedeks und dem seiner Königsstadt entnehmen läßt, ist das gänzliche Schweigen der Schrift über seine Herkunft und Abstammung[90]). *Ἀπάτωρ* und *ἀμήτωρ* könnten an sich zum Ausdruck bringen, Melchisedek habe überhaupt keinen Vater und keine Mutter gehabt. Der Vf müßte ihn dann, wie seit Theodot, dem Geldwechsler, manche Exegeten alter und neuerer Zeit gemeint haben, als ein Wesen höherer Art, nur nicht als den Sohn Gottes angesehen haben[91]). Allein *ἀπάτωρ* und *ἀμήτωρ* werden auch von Personen gebraucht, deren Vater und Mutter wenig bekannt oder ganz unbekannt sind[92]). Daß der Vf beide Adjektive in diesem Sinn von Melchisedek aussagt, insofern die hl. Schrift weder seinen Vater noch seine Mutter erwähnt, beweist das hinzugefügte *ἀγενεαλόγητος*. Dieses im Griechischen sonst nicht nachgewiesene Wort kann nur besagen, Melchisedek habe keinen Stammbaum, kein Verzeichnis seiner Ahnen aufzuweisen[93]). Dies wäre bei einem in strengem Sinn Vater- und Mutterlosen selbstverständlich, dagegen hat es einen

---

[90]) Auch Philo legt auf das Schweigen der hl. Schrift Gewicht cf I leg. alleg. II 55 (15); Siegfried S. 179f. Im Unterschied vom Hb schließt er aber häufig von der Nichterwähnung in der Schrift auf die Nichtexistenz einer Sache.

[91]) Cf oben S. 177f. A 79. 80. Von neueren Exegeten seien nur erwähnt Bleek III S. 302. 321ff.; Nagel in Th. Stud. u. Krit. 1849 S. 332—386. Gegen die Identifikation Melchisedeks mit dem Sohne Gottes hat schon Epiphan. haer. 55, 1 treffend bemerkt: *εἰ δὲ ἀφομοιοῦται τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ, οὐκ ἴσος τυγχάνει τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ.*

[92]) Zu *ἀπάτωρ* und *ἀμήτωρ* cf Cremer s. v. „*ἀπάτωρ*". Passivisch gebraucht bezeichnen die beiden Adjektive insbesondere: Erstens Personen, die keinen Vater oder Mutter haben, die ohne Vater oder Mutter ins Leben getreten sind. So heißt Athene häufig *ἀμήτωρ*, Hephästus zuweilen *ἀπάτωρ* gemäß dem Mythus ihrer Entstehung. Mit Anspielung hierauf sagt Philo III quis. rer. div. her. 170 (35), das vierte Gebot handle *περὶ τῆς ἀειπαρθένου καὶ ἀμήτορος ἑβδομάδος* (andere Belege aus Philo bei Cremer). Zweitens Personen, deren Eltern von geringerer Herkunft, unbekannt und unberühmt sind. So gratuliert Aspax nach Dio Cassius hist. Rom. 76, 9 dem Severus nach dessen Eingliederung in die Familie des Markus dazu, daß er einen Vater gefunden habe: *ὡς καὶ ἀπάτορος αὐτοῦ τὸν ἔμπροσθεν χρόνον ὑπ' ἀφανείας ὄντος*, und Jon heißt als Sohn einer Sklavin *ἀμήτωρ ἀναρίθμητος* Eurip. Jon 837. Hierher gehört auch der häufige Gebrauch von *ἀπάτωρ* in den Papyri für ein außereheliches Kind cf Expos. 1908 II S. 89. — Mit der Verwendung in Hb 7, 3 parallel steht *ἀμήτωρ* von Sara Philo II cbr. 61 (14); III quis. rer. div. her. 62 (12), wenn Philo dabei, wie Cremer annimmt, nicht die geschichtliche Person, sondern nur die allegorische Figur im Auge hat.

[93]) Der Sinn von *ἀγενεαλόγητος* ergibt sich aus *ὁ μὴ γενεαλογούμενος* v. 6. Melchisedek hat keine priesterliche Ahnenreihe aufzuweisen.

Sinn zu betonen, die hl. Schrift enthalte kein Geschlechtsregister Melchisedeks, während sie doch die Stammtafeln der Urväter und Erzväter mit großer Sorgfalt angibt[94]). Eben dies macht auch verständlich, aus welchem Grunde der Vf das Schweigen der Schrift in diesen Punkten bedeutsam findet. Das Priesterrecht des gesetzlichen Priesters beruhte ausschließlich auf seiner Abstammung. Sein Vater mußte ein Nachkomme Aarons (Ex 28, 1 ff.; Num 3, 10; 16; 18, 1 ff.), seine Mutter eine unbescholtene Israelitin (Lev 21, 7; Ez 44, 22) sein, und selbst dieser Tatbestand genügte nicht, wenn der Angehörige des Priestergeschlechts nicht imstande war, die Herkunft seiner Eltern genealogisch nachzuweisen, cf Neh 7, 63 f.[95]). Im Unterschied von diesem ganz auf die Stammeszugehörigkeit gegründeten Priestertum ist das Melchisedeks rein persönlicher Art. Sein Priesterrecht ist so wenig durch Abkunft und Geschlechtsregister bedingt, daß von alledem in der hl. Schrift gar nicht die Rede ist. Sein Priestertum ist also ganz anderer und höherer Art als das der levitischen Priester. Noch stärker freilich tritt die Eigenart seiner Person darin hervor, daß er weder Anfang der Tage, noch Ende des Lebens hat[96]). Auch dies gilt nicht von Melchisedek überhaupt, sondern nur von dem, was die Schrift über ihn berichtet. Er taucht plötzlich in der Geschichtserzählung auf, ohne daß seine Geburt erwähnt wäre, und verschwindet ebenso, ohne daß seines Todes gedacht wird. In der Schrift hat sein Leben weder nach vorn, noch nach hinten Grenzen. Hierin gleicht er dem Sohne Gottes, der, obwohl eine geschichtliche Persönlichkeit, in der Zeit geboren und gestorben (2, 14), doch ein Leben besitzt, das nicht in die Schranken der Zeit gefangen, sondern vorzeitlichen Ursprungs und übergeschichtlicher Dauer ist, ja an der Ewigkeit Gottes teilhat cf 1, 2 f. 10—12. Obwohl ἀπάτωρ, ἀμήτωρ und ἀγενεαλόγητος in gewissem Sinn auch von Christus gilt — freilich nicht wie die Kirchenväter[97])

[94]) Die negativen Attribute 3ª werden schon von den Kirchenvätern meistens auf das Schweigen der Schrift bezogen cf Epiph. haer. 55, 1, Chrys., Thdr, Thdrt, Cyr. (bei Cramer VII S. 533 f.), Marc. Erem. 4, Oekum., Theophyl., Euthym.; syr[1] übersetzt geradezu: *cuius neque pater neque mater scribuntur in generationibus.* Eigentümlich Ephr.: *non ipse quidem Melchisedech, sed ipsius Melchisedech nomen; quia nec nomen Melchisedech, neque nomen Israel descripti sunt in genealogia.*

[95]) Wie peinlich diese gesetzlichen Requisite geltend gemacht wurden, zeigt z. B. Philo V spec. leg. I 110 f. (sacerd. 11); Jos. c. Ap. I 30—37 (7, 1—5).

[96]) Der Ausdruck ist sorgfältig gewählt: Sein in den Schranken der Zeit verlaufendes Erdenleben cf 5, 7 hat keinen Anfang, und seine persönliche Existenz nimmt kein Ende.

[97]) Cf Chrys., Thdr, Thdrt, Cyr. (bei Cramer VII S. 533 f.), Marc. Erem. 4, Cosmas Indicopl. lib. V ed. Montf. S. 216 f., Lactant. inst. IV 13. Amb. de fide III 11. Wesentlich die gleiche Deutung, aber in bezug auf den Geist vertritt Hierakas cf Epiphan. haer. 67, 3.

meinten, weil er seiner Menschheit nach ohne Vater, seiner Gottheit nach ohne Mutter und Stammbaum sei, sondern weil er nicht priesterlicher Herkunft war (7, 13 f.) —, bildet *ἀφωμοιωμένος δέ* doch nur einen Gegensatz zu dem unmittelbar vorhergehenden doppelten *μήτε* cf 2, 6. In der Anfangs- und Endlosigkeit seines Lebens ist Melchisedek ein Gegenstück des Sohnes Gottes und stellt an seiner Person abbildlich dar, was dieser urbildlich besitzt[98]). Auf der Uneingeschränktheit seines Lebens beruht auch die stetige Dauer seines Priestertums, die dieses zum Typus des Hohepriestertums Christi macht. Während die negativen Bestimmungen von v. 3 sich vollkommen daraus erklären, daß in der Schrift von Melchisedek nicht ausgesagt wird, was der Vf von ihm verneint, gilt das gleiche nicht auch von der positiven Aussage: *μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές*. Sie bezieht sich nicht mehr auf die Darstellung Melchisedeks in Gen 14, sondern gründet sich, wie der Wortlaut und die Parallele v. 8 lehren, auf Ps 110, 4 nach dem zu c. 5, 6 (oben S. 128 A 38) bereits festgestellten Verständnis dieser Schriftstelle. Das nötigt indessen nicht, dem Melchisedek in der Meinung des Vf ein stetig fortdauerndes Priestertum zuzuschreiben, ähnlich dem, das v. 14 f. Christus beigelegt wird. Wie sollte auch ein solches neben dem Christi bestehen können! Es ist bloß eine Auskunft der Verlegenheit, wenn man entweder den Priesterbegriff im Widerspruch mit v. 25 auf die Fähigkeit, selbst Gott zu nahen, statt auf das Vermögen, andere Gott nahezubringen, bezieht[99]) oder *εἰς τὸ διηνεκές* mit Berufung auf einen

---

[98]) *Ἀφομοιοῦν* „nachbilden, abbilden, gleichmachen" cf Sap 13, 14 heißt in den histor. Tempora des Passivs „gleich werden, bzw. sein" cf Cremer s. v. Lehrreich für den Sprachgebrauch ist Ep. Jerem. 4. 62, besonders 70: *νεκρῷ ἐῤῥιμμένῳ ἐν σκότει ἀφωμοίωνται οἱ θεοὶ αὐτῶν*, die Götzen gleichen einem im Dunkel des Grabes liegenden Leichnam. Epiphan. haer. 67, 7 sieht also zu scharf, wenn er bemerkt: *οὐ γὰρ εἶπεν ὅμοιον τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ, ἀλλ' ἀφωμοιωμένον*. Das Partic. bezieht sich nicht auf das Schriftwort Ps 110, 4, denn dort wird der Sohn Gottes mit Melchisedek verglichen, nicht umgekehrt. Der Vf will allgemein sagen, der Melchisedek der Schrift gleiche in seiner Anfangs- und Endlosigkeit dem Sohne Gottes, wobei es weniger im Ausdruck als in der Sache begründet ist, daß der Sohn Gottes als Urbild, Melchisedek als Abbild erscheint cf Chrys. XII S. 150 f.: *Ποῦ ἡ ὁμοιότης; ὅτι καὶ τούτου κἀκείνου τὸ τέλος ἀγνοοῦμεν καὶ τὴν ἀρχήν· ἀλλὰ τούτου μὲν παρὰ τὸ μὴ γεγράφθαι, ἐκείνου δὲ παρὰ τὸ μὴ εἶναι. Ἐνταῦθα ἡ ὁμοιότης. Εἰ δὲ πανταχοῦ ἔμελλεν ἡ ὁμοιότης εἶναι, οὐκέτι τύπος ἦν καὶ ἀλήθεια, ἀλλὰ τύπος τὰ ἀμφότερα.*

[99]) Marc. Erem. 6 erklärt das *μένει* daraus, daß Melchisedek wie alle anderen Heiligen in der Schrift beständig Priester bleibe, und daß er bei Gott eine dauernde Existenz besitze im Sinne von Lc 20, 38. Auberlen a. a. O. S. 496: „Durch sein priesterliches Nahen zu Gott, durch seine Gottesgemeinschaft lebt Melchisedek ewig, er lebt eben daher nur als Priester . . . ; er gehört zu jenen Priesterkönigen, welche vor dem Stuhle Gottes sind und ihm Tag und Nacht in seinem Tempel dienen (Ap 1, 6; 5, 10; 7, 15; 20, 6; 22, 3)."

allerdings nachweisbaren, aber dem Vf des Hb fremden (cf 10, 1. 2. 14) Sprachgebrauch auf eine bloß relative und nicht absolute Endlosigkeit deutet[100]). Wie im Vorhergehenden redet der Vf auch hier nicht unmittelbar von der geschichtlichen Person Melchisedeks, sondern von dem Bild, das die heilige Schrift von ihr entwirft. Wieweit dasselbe der Wirklichkeit entspricht, untersucht er nicht, sondern stellt fest, daß es Züge aufweist, welche die Person Melchisedeks in prophetischer Beleuchtung als ein Vorbild Christi erscheinen lassen. Mag der Typus in der Zeichnung der Schrift bereits dem Antitypus angenähert sein, so ist das doch keine Verzeichnung, weil die Bedeutung Melchisedeks erst dann recht erfaßt wird, wenn der Typus als Vorausdarstellung des Antitypus erkannt ist. In dieser Beziehung ist es von größter Bedeutung, daß Melchisedek nach Ps 110, 4 sein Priestertum unaufhörlich verwaltet, ohne durch den Tod genötigt zu werden, es einem Nachfolger zu überlassen. Sein in Kraft eines unzerstörbaren Lebens auf immer dauerndes Priesterum macht ihn mehr als alles andere zu einem Vorbild Christi [1]).

Ehe der Vf den Antitypus genauer schildert, greift er nochmals auf die geschichtliche Person Melchisedeks zurück. Schon sie steht in einzigartiger Hoheit da, erhaben über die Träger der Verheißung und des gesetzlichen Priestertums, eine unverkennbare Vorausdarstellung jener alle vorbereitenden Stufen und Institutionen des AB weit überragenden, schlechthin einzigartigen Persönlichkeit des ewigen Priesterkönigs. Um die Größe Melchisedeks zu würdigen,

---

[100]) Die Ersetzung von *εἰς τὸν αἰῶνα* Ps 110, 4 durch *εἰς τὸ διηνεκές* gestaltet den Ausdruck griechischer. Etymologisch unterscheiden sich beide Wendungen nur so, daß die letztere nicht sowohl die Endlosigkeit als die ununterbrochene Dauer bezeichnet, doch hält der Sprachgebrauch diese Unterscheidung nicht fest (cf Lev 6, 20 in einer hexaplar. Vers. und Ps 48, 15 bei Symm.). In manchen Fällen bekommt *εἰς τὸ διηνεκές* die Bedeutung „auf Lebenszeit" (cf Bleek III S. 318; Deißmann, Neue Bibelstudien S. 79), aber nur durch den Gegensatz zu einer bloß für eine begrenzte Zeit erfolgten Berufung, Bevollmächtigung usw. An sich bezeichnet der Ausdruck niemals einen Termin, über den hinaus die betreffende Sache nicht reicht. Überdies besaßen auch die levitischen Priester und Hohenpriester ihr Amt auf Lebenszeit, so daß *εἰς τὸ διηνεκές* so verstanden gar keinen Gegensatz zu ihrem Priestertum involvierte. Ungenügend ist auch die an Thdr sich anschließende Erklärung des *εἰς τὸ διηνεκές* durch Thdrt: *ἐπειδήπερ τὴν ἱερωσύνην οὐ παρέπεμψεν εἰς παῖδας καθάπερ Ἀαρών.*

[1]) Dem Wortlaut von 3[c] nicht entsprechend, aber doch von einer richtigen Empfindung geleitet ist die antiochenische Erklärung: *ut permaneat in aeternum rursus sacerdotium Melchisedech, non in ipso Melchisedech, sed in Domino Melchisedech* Ephr. Ähnlich (syr[1]), Thdrt, Sev. (bei Cramer VII S. 203): wie Moses Name für den Gesetzgeber und das Gesetz sei, so Melchisedek für die Person und das Priestertum; in letzterem Sinn bleibe Melchisedek Priester, nämlich in Christus; cf Alkuin: *Melchisedech autem, id est Christi ecclesiae sacerdotium, et in praeteritum et in futurum aeternum sit.*

braucht man nur den einen bereits v. 2 nach der Schrift (Gen 14, 20) erwähnten Zug der Zehntentrichtung Abrahams an Melchisedek in seiner Bedeutung recht zu erwägen: [7, 4] Betrachtet aber, wie groß der[2]) ist, dem Abraham den Zehnten gab aus den besten Beutestücken, er, der Patriarch. Mit einem durch *δέ* markierten neuen Ansatz fordert der Vf die Leser auf[3]), mit dem geistigen Auge bei der Größe Melchisedeks zu verweilen. Sie drängt sich ohne weiteres auf, wenn man die einzelnen, durch die Wortstellung[4]) hervorgehobenen Momente der Zehntentrichtung gebührend berücksichtigt. Die Darbietung des Zehnten war eine freiwillige Anerkennung des Priestertums Melchisedeks[5]), doppelt ehrenvoll für den Empfänger, weil die Gabe aus den besten Stücken der eben errungenen Beute bestand[6]), und weil der Geber kein Geringerer war als der gefeierte Stammvater des Volkes der Verheißung[7]).

In noch hellerem Licht erscheint freilich die Person und das Priestertum Melchisedeks, wenn man das levitische Priestertum zum Vergleich heranzieht. Mag man den Geber v. 5—7 oder den Empfänger des Zehnts v. 8 ins Auge fassen, in beiden Fällen tritt die Erhabenheit Melchisedeks gleichsehr hervor, ja es hat in gewissem Sinne das levitische Priestertum dem Melchisedek selbst seine Huldigung dargebracht v. 9f. Das sind die drei Gedankengruppen, die, jeweilen mit dem exegetischen *καί* einsetzend, die Aussage von v. 4 erläutern. Man darf sich dadurch, daß 6^{b} und 7 eine Digression bilden, nicht zu der Annahme verleiten lassen, der Vf wolle v. 5—7 zunächst die Überlegenheit Melchisedeks über Abraham und erst v. 8—10 die über das levitische Priestertum darlegen. Die Struktur des Abschnitts, dessen einzelne Teile je-

---

[2]) *Οὗτος* ist bei D 67**. 1739 wohl wegen Homoioteleuton ausgefallen.

[3]) Das die Aufmerksamkeit auf das folgende lenkende *θεωρεῖτε* wird mit Recht von fast allen Verss. als Imperativ wiedergegeben cf auch Euthym.: *διάγνωτε*, dagegen als Indik. von d u. Ps.-Aug. quaest. 109: *videtis*; unsicher vulg: *intuemini*.

[4]) Die von Blaß des Rhythmus wegen bevorzugte Voranstellung von *ἔδωκεν* vor *Ἀβραάμ* (A 044 Min) ist nicht genügend bezeugt.

[5]) Das vorangestellte *δεκάτην* ist betont, trotzdem *καί* (ℵ A C K L P Min syr^{s} arm) als Eintragung aus v. 2 zu tilgen ist (B D 1739. 261 d Ps.-Aug. r vulgcodd syr^{l} cop basm).

[6]) *Ἀκροθίνια* „Abhub vom Haufen", Erstlinge der Früchte, der den Göttern geweihte beste Teil der Beute, ist hier nicht gleichbedeutend mit „Beute" überhaupt cf *τὰ λάφυρα* Chrys., *ἡ λεία* Thdrt, sondern behält seinen eigentlichen Sinn cf r: *de primitiis*, d u. Ps.-Aug.: *de primitivis*, vulg: *de praecipuis*. Da *ἐκ*, nicht *ἀπό* steht, muß die Meinung sein, Abr. habe die besten Beutestücke für den Zehnt verwendet cf Theophyl.: *ἐκ τῶν λαφύρων τῶν χρειττόνων καὶ τιμιωτέρων*.

[7]) *Ὁ πατριάρχης*, des Nachdrucks wegen an den Schluß gestellt, das Familienhaupt 2 Chron 19, 8, der Stammfürst 1 Chron 27, 22; mit Vorliebe von den Stammvätern des jüd. Volkes (4 Mkk 7, 19; 16, 25; AG 7, 8f.), aber auch von David (AG 2, 29) als auszeichnende Benennung gebraucht.

weilen wieder bei der Zehntentrichtung einsetzen, ist in ihrer Gliederung nicht zu verkennen, und v. 6b und 7 enthalten nur einen Hilfsgedanken, der das Hauptmoment v. 5 und 6a verstärkt. [7, 5—7]: Und die, welche als Abkömmlinge Levis das Priestertum erhalten, haben ein Gebot, das Volk zu bezehnten, nach dem Gesetz, nämlich ihre Brüder, die doch auch aus der Lende Abrahams hervorgegangen sind. Der aber, der sein Geschlecht nicht von ihnen herleitet, hat Abraham bezehntet und den Inhaber der Verheißungen gesegnet. Ohne alle Widerrede wird aber das Geringere von dem Höheren gesegnet. Der an sich mehrdeutige Ausdruck *οἱ μὲν ἐκ τῶν υἱῶν Λευὶ τὴν ἱερατείαν λαμβάνοντες* empfängt seine genauere Bestimmung durch den Gegensatz *ὁ δὲ μὴ γενεαλογούμενος ἐξ αὐτῶν*. Dem Priestertum [8]), das auf der Herkunft von einem bestimmten Stamme beruht, wird das Melchisedeks gegenübergestellt, das sich nicht auf den levitischen Stammbaum gründet. Hieraus erhellt, daß *ἐκ τῶν υἱῶν Α.* nicht Umschreibung eines Genit. partit. sein und also der ganze Ausdruck nicht besagen kann, daß die mit dem Priestertum betrauten Leviten von den übrigen, bei denen das nicht der Fall war, unterschieden werden sollen. Nicht nur erheben sich hiergegen grammatische Bedenken [9]), sondern es wird auch ein Gegensatz eingetragen, der dem Zusammenhang vollkommen fremd ist, ja einen Widersinn enthält, indem sämtliche Leviten, nicht nur die Priester, das Zehntrecht besaßen cf Num 18, 20—32; Tob 1, 7 [10]). Der Ausdruck *οἱ τὴν ἱερατείαν λαμβάνοντες* wird durch *ἐκ τῶν υἱῶν Λευεί* in der Weise näher bestimmt, daß angegeben wird, worauf das Priestertum derer beruht, die das Amt empfangen. Zu *ἐκ τῶν υἱῶν Λευεί* ist dem Sinne nach das Partic. *ὄντες* zu ergänzen, das neben *λαμβάνοντες* nicht stehen konnte [11]). Die Empfänger des Priestertums werden

---

[8]) *Ἱερατεία* Lc 1, 9; Ex 29, 9; Num 3, 10; 18, 7 mag sich ursprünglich von *ἱερωσύνη* Hb 7, 11. 12. 24 unterscheiden wie Priesterdienst von Priesteramt. Allein der Sprachgebrauch hat die Unterscheidung nicht festgehalten cf Ex 35, 19; 39, 19 (41) mit 1 Mkk 3, 49; — Num 25, 13; Neh 13, 29 mit 1 Mkk 2, 54, auch Bleek III S. 331f.

[9]) Sollte durch *τ. ἱερατ. λαμβάνοντες* ein Teil der Leviten von einem anderen unterschieden werden, so wäre der Art. *οἱ* nicht zu entbehren, oder es müßte *τ. ἱερατ. λαμβάνοντες* vor *ἐκ τῶν υἱῶν Λ.* stehen.

[10]) Cf auch Philo V spec. leg. I 156 (sac. hon. 6); Jos. ant. IV 68f. (4, 3f.); 240 (8, 22). Ob sich aus Philo V virtut. 95 (humanit. 10); Jos. vit. 63 (12); 80 (15) und der rabbinischen Tradition schließen läßt, im späteren Judentum sei der Zehnt nur den Priestern und dem Tempelpersonal zugute gekommen (Del. Z lTh K. 1863 I S. 16ff.), fällt für den Hb außer Betracht, der hier wie überall die Bestimmungen der Thora, nicht die spätere Praxis berücksichtigt.

[11]) Die Weglassung des Part. erweckt um so weniger Bedenken, als die spätere Sprache ohnehin dazu neigt cf Radermacher S. 170.

als solche charakterisiert, denen es als Angehörigen der Söhne Levis d. h. des priesterlichen Stammes zuteil wird cf Deut 31, 9; Jos 18, 7 [12]). An sich hätten die Priester ebensogut Söhne Aarons genannt werden können, allein die gewählte Bezeichnung ist passender, weil der im Gegensatz hierzu bei Melchisedek statuierte Mangel nicht nur aaronitischer, sondern überhaupt levitischer Herkunft noch schärfer die Vorstellung ausschließt, das Priestertum Melchisedeks könne auf einem Vorzug der Geburt beruhen. Überdies mag dem Vf bereits der Gedanke vorschweben, daß der wahre Priester nach der Ordnung Melchisedeks nicht aus dem priesterlichen Stamme hervorgegangen ist cf v. 13 f. Die levitischen Priester nun haben gemäß dem das ganze religiöse und kultische Leben des israelitischen Volkes regelnden Gesetz [13]) eine Vorschrift, welche sie anweist, das Volk mit dem Zehnten zu belegen [14]). Sie werden somit angeleitet, ihre eigenen Brüder der Zehntpflicht zu unterwerfen, obgleich diese ebenso wie sie leiblich von Abraham abstammen [15]). Der Geburtsadel der levitischen Priester ist kein ursprünglicher, er geht nicht bis auf den Stammvater des Volkes zurück. Von Haus aus sind alle Israeliten einander gleich. Wenn das Gesetz dennoch den levitischen Priestern das Recht der Zehnterhebung zuspricht, so gibt sich darin kund, wie hoch es ihr Priestertum wertet. Es setzt fest, daß sie sogar ihresgleichen bezehnten. Hiernach muß das Priestertum Melchisedeks noch ungleich erhabener sein, denn obgleich er die levitische Herkunft nicht besitzt [16]), an welche das Gesetz das priesterliche Zehntrecht knüpft, übt er es dennoch aus und zwar Abraham selbst, nicht

---

[12]) Die Auslegung von Weiß, nach welcher die Aaroniten das Priestertum von den Söhnen Levis her empfangen (cf Ap 5, 7; Jo 1, 16), ist künstlich und unzutreffend, da nach Num 18, 6 der priesterliche Charakter des Stammes Levi sich von dessen Verhältnis zur Familie Aarons herleitet, nicht umgekehrt. Die prädikative Fassung von *τὴν ἱερατ. λαμβάνοντες*: „die Nachkommen Levis, da oder wenn sie das Priestertum empfangen“ (Westcott, Seeberg) ist ebenfalls unannehmbar, da *οἱ ἐκ τῶν υἱῶν Λ.* für sich nicht die Priester, sondern nur die Leviten bezeichnen könnte, diese aber nicht mit dem Priestertum betraut sind.

[13]) *Κατὰ τὸν νόμον* gehört zu *ἐντολὴν ἔχουσιν*. Die Einzelvorschrift wird auf das Gesamtgesetz zurückgeführt, auf dem ihre Autorität beruht, cf 9, 19; Eph 2, 15.

[14]) *Ἀποδεκατοῦν* mit sachlichem Objekt sowohl „Zehnt entrichten“ Mt 23, 23; Lc 18, 12; Deut 14, 22; 26, 12 als „Zehnt erheben“ 1 Sam 8, 15. 17; in letzterem Sinn hier mit persönlichem Objekt, ebenso das Simplex Hb 7, 6. 9 (zu der durch die Papyri nicht zu belegenden Form *ἀποδεκατοῦν* cf Blaß § 22, 3; Moulton S. 79).

[15]) Zu der hebraisierenden Redensart *ἐξέρχεσθαι ἐκ τῆς ὀσφύος τινός* cf Gen 35, 11; 2 Chron 6, 9.

[16]) *Ἐξ αὐτῶν* kann sich nur auf *οἱ ἐκ τῶν υἱῶν Λευεί* beziehen, nicht auf die Israeliten überhaupt, cf Epiphan. haer. 67, 7.

bloß dessen Nachkommen gegenüber. Es ist ein Priestertum, das nicht von der Geburt und von einem gesetzlichen Privileg, sondern von der Würde der Person getragen wird. Diese tritt auch darin zutage, daß Melchisedek dem den priesterlichen Segen erteilte [17]), der über jede durch Menschen vermittelte Segnung hinausgehoben schien, weil er von Gott die Zusage empfangen hatte, selbst gesegnet für alle Völker der Erde ein Segen zu werden (Gen 12, 2 f.; Hb 6, 13 f.). Daß nämlich auch diese priesterliche Handlung so gut wie die Ausübung des Zehntrechts eine Überlegenheit Melchisedeks über Abraham in sich schließt, ergibt sich aus dem einwandfreien Satz, dessen allgemeine Gültigkeit durch die neutrischen Adjektiva angedeutet wird [18]), daß eine in Gottes Auftrag und Kraft vollzogene Segnung immer nur einem Geringeren von einem Höheren zuteilwerden kann. Die Bestätigung, welche dieser Zug der v. 6ª hervorgehobenen Erhabenheit Melchisedeks über Abraham verleiht, trägt mittelbar dazu bei, auch Melchisedeks Überlegenheit über die levitischen Priester zu stützen, und kennzeichnet überhaupt die singuläre Größe Melchisedeks.

Der zweite Vergleichspunkt zwischen Melchisedek und den levitischen Priestern liegt in der beidseitigen Lebensdauer: [7, 8] Und hier empfangen Zehnten hinsterbende Menschen, dort dagegen einer, der das Zeugnis hat, daß er lebe. Die Inferiorität des levitischen Priestertums gegenüber dem melchisedekischen zeigt sich besonders deutlich, wenn man das Verhältnis von Person und Amt ins Auge faßt. Auf der einen Seite [19]) findet ein beständiger Übergang des Amtes von einer Person auf die andere statt, weil seine Träger dem Tode verfallen sind und unweigerlich dahinsterben. Auf der anderen Seite sind Amt und Person aufs engste verwachsen, so daß das Amt ohne Wechsel und Unterbrechung ein und derselben Person verbleibt (cf 7, 23 f.), die durch das Zeugnis der Schrift (Ps 110, 4) [20]) als in einem beständigen Leben stehend geschildert wird. Auch hier bleibt die Frage außer Betracht, ob die geschichtliche Person

---

[17]) Das Perf. (ℵ B D 044. 17 Min) scheint gegenüber dem Aor. (A C P 1739 Min) gesichert und weist wie in δεδεκάτωκεν auf die bleibende Bedeutung der Handlung hin.

[18]) Cf Blaß § 32, 1.

[19]) Ὧδε, wie Lc 17, 21. 23; Jk 2, 3 in Korrelation mit ἐκεῖ, bezieht sich auf die levitischen Priester v. 5, die dem Bewußtsein der Leser nahestehen, obwohl ihre Erwähnung zurückliegt, wogegen Melchisedek als eine Figur der Vorzeit durch ἐκεῖ eingeführt wird.

[20]) Da μαρτυρούμενος auf ein ausdrückliches Schriftzeugnis Bezug nimmt, läßt sich die Aussage noch weniger als v. 3 aus dem Schweigen der Schrift über das Ende Melchisedeks erklären, vielmehr denkt der Vf an Ps 110, 4 cf Hb 7, 17; so schon Thdrt. Zur persönlichen Konstruktion von μαρτυρεῖσθαι cf Blaß § 54, 3.

Melchisedeks nicht auch dem Todesschicksal unterworfen gewesen sei. Wie v. 3 handelt es sich nur um das Bild, das die Schrift von Melchisedek als dem Typus des vollkommenen Priesters entwirft. So sehr demnach die levitischen Priester durch den Empfang der von den verschiedensten Materialien und mit steter Wiederholung ihnen entrichteten Zehnten ausgezeichnet werden, stehen sie hinter Melchisedek doch weit zurück.

Das zeigt vollends die geschichtliche Berührung, welche, wenn man so will, zwischen dem levitischen Priestergeschlechte und Melchisedek stattgefunden hat: [7, 9 f.] Und es ist sozusagen durch Abraham auch Levi, der Zehntempfänger, bezehntet worden, denn er war noch in der Lende seines Vaters, als ihm Melchisedek begegnete. Das Verhältnis zwischen den levitischen Priestern und Melchisedek ist nicht bloß ein ideales, durch die vergleichende Reflexion des späteren Betrachters hergestelltes, es ist in gewissem Sinn ein reales, insofern der Stammvater des levitischen Priestergeschlechts, wenn auch nicht persönlich, so doch in seinem Urahn in eine geschichtliche Beziehung zu Melchisedek getreten und von diesem mit dem Zehnten belegt worden ist. Dies ist der Sinn der dritten Gedankenreihe, durch welche der Vf die Überlegenheit Melchisedeks über die levitischen Priester nachweist. Es ist allerdings eine kühne, nicht einwandfreie Behauptung, Levi, der durch den Zusatz *ὁ δεκάτας λαμβάνων* als Repräsentant des Priesterstammes gekennzeichnete Ahnherr der Leviten, sei, weil noch ungeboren und also keimweise in seinem Stammvater enthalten, selbst in und mit Abraham [21]) der Bezehntung seitens Melchisedek unterworfen worden; denn da der Nachkomme vor der Zeugung noch keine selbständige Existenz gegenüber dem Stammvater besitzt, kann eigentlich nicht von dem geredet werden, was er als ein vom Stammvater zu unterscheidendes Individuum erfahren hat. Die Einführung der Behauptung durch *ὡς ἔπος εἰπεῖν* will andeuten, daß der Vf diese Schwierigkeit selbst fühlt und seine Aussage nur als etwas in gewissem Sinn Zutreffendes, im Grunde aber doch nicht Unberechtigtes betrachtet wissen will.[22]) Tatsächlich besteht nämlich der engste Zusammen-

---

[21]) *Δι Ἀβραάμ* ist nicht als Akk. gemeint: *διὰ τὸν δεκατωθέντα Ἀβρ.* Photius; *propter Abr.* r, sondern als Genitiv: *per Abr.* vulg syr[1]. Dem entspricht *ἐν τῇ ὀσφύϊ* v. 10 cf *ἐξελθεῖν ἐκ τῆς ὀσφύος* v. 5. — *Τοῦ πατρός* ist Bezeichnung Abrahams als Stammvaters nicht des jüdischen Volkes, sondern Levis: *patris sui* r syr[1].

[22]) Über den Gebrauch der in der klassischen Sprache sehr geläufigen, im NT sonst nicht begegnenden Wendung *ὡς ἔπος εἰπεῖν* orientiert gut Bleek III S. 343—346. Theophyl. bemerkt dazu: *τὸ δὲ ὡς ἔπος εἰπεῖν ἢ τοῦτο σημαίνει, ὅτι καὶ ἐν ὀνειδίμῳ εἰπεῖν ἢ ἀντὶ τοῦ ἵν' οὕτως εἴπω.* Die erstere, von Euthym vertretene Auffassung paßt nicht in den Zusammen-

hang zwischen dem Stammvater und seinen Nachkommen, so daß das, was der Stammvater erleidet, das Geschick seiner Nachkommen nicht bloß symbolisiert, sondern beeinflußt und bedingt. In diesem Sinn ist Levi in die Zehntentrichtung Abrahams miteingeschlossen und dadurch in ein Verhältnis der Unterordnung zu Melchisedek versetzt worden [23]).

Was der Vf durch die Vergleichung Melchisedeks mit den levitischen Priestern bezweckt, tritt mit voller Deutlichkeit heraus, wenn man die Fortsetzung v. 11ff. ins Auge faßt. An der Person Melchisedeks ist ihm nichts gelegen, sie kommt bloß nach ihrer typischen Bedeutung in Betracht. Ihr Verhältnis zu den levitischen Priestern ist nur erörtert worden, weil sich darin bereits ankündigt, worauf es dem Vf letztlich ankommt, nämlich **die einzigartige Erhabenheit Jesu als des Priesters nach der Ordnung Melchisedeks über die levitischen Priester 7, 11—25** festzustellen. Hatte der Vf in 7, 1—10 sich ganz vorwiegend an die Schilderung Melchisedeks Gen 14, 18—20 gehalten und das prophetische Wort aus Ps 110, 4 nur insoweit beigezogen, als es einen Beitrag zur Würdigung Melchisedeks selbst liefern konnte, so rückt jetzt die Psalmstelle in den Mittelpunkt der Betrachtung und zwar so, daß sie lediglich nach ihrem prophetischen Sinn als weissagende Charakteristik des Priesters nach der Ordnung Melchisedeks verwertet wird. Die Ausführung ist so sehr von der Psalmstelle beherrscht, daß man versucht sein könnte, die ganze Gliederung des Abschnitts 7, 11ff. mit Auberlen auf die sukzessive Entfaltung der einzelnen Bestandteile des Citats zurückzuführen. Bei aller Anknüpfung an Ps 110 begnügt sich der Vf indes nicht mit einer Exegese des atl Schriftworts. Weissagung und Erfüllung fließen ihm ineinander. Er entnimmt seine Argumente bald dem Wortlaut der Psalmstelle,

---

hang, da v. 9f. nicht kurze Summierung einer vorhergehenden ausführlichen Darlegung ist. Die zweite, für die sich Theophyl. entscheidet, liegt der vulg zugrunde: *ut ita dictum sit.* Der Vf will andeuten, daß seine Aussage nicht buchstäblich zu nehmen, wohl aber ihrem Sinne nach zu würdigen ist. Der gewagte Ausdruck will ein tatsächlich bestehendes Verhältnis drastisch veranschaulichen cf Philo I opif. mund. 13 (3); II plantat. 158 (38); ebriet. 51 (13); Jos. ant. XV 387 (11, 1). Unpassend r: *sicut oportet dicere.*

[23]) Die naheliegende Frage, ob sich aus v. 9f. nicht die für den Vf unerwünschte Folgerung ergebe, auch Christus sei in Abraham bezehntet worden, ist seit Augustin de Gen. ad litt. X, 20 häufig erörtert worden. Ihre Beantwortung ließe sich im Sinne des Vf in der Weise geben, daß der ewige Gottessohn (1, 3), der nur darum Fleisch und Blut an sich genommen hat, um sich der Nachkommen Abrahams annehmen zu können (2, 14. 16), in seiner Existenz nicht bloß von dem bedingt sei, was ihm als Abkömmling Abrahams zukommt, und daß er über Melchisedek so weit erhaben sei, wie das Urbild über das Abbild und das Gegenbild über das Vorbild.

bald auch der geschichtlichen Überlieferung über Jesus und der Erfahrung der ntl Gemeinde. Der messianische Charakter von Ps 110 steht ihm ebenso fest wie die Verwirklichung des dort überlieferten Gottesspruchs über den Messias in der Person des Herrn. Im einzelnen gliedert sich der Abschnitt so, daß der Vf zuerst v. 11—17 aus der Weissagung selbst das Recht eines neuen Priestertums und der damit gegebenen Abrogation des alten nachweist und sodann v. 18—25 die Vorzüge des messianischen Priestertums darlegt. Es liegt in der Natur der Sache, daß die Betrachtung im ersten Abschnitt mehr formaler Art ist und erst im zweiten zu einer materiellen Würdigung des Priestertums Christi übergeht.

In erster Linie gilt es, das Recht eines neuen, von dem gesetzlichen völlig verschiedenen Priestertums nach der Ordnung Melchisedeks zu erhärten: [7, 11—14] Wenn nun freilich Vollendung durch das levitische Priestertum erreicht war — das Volk hat ja darüber Gesetze erhalten —, was tat es dann noch not, daß nach der Ordnung Melchisedeks ein anderer Priester aufgestellt und von einem, der es nicht nach der Ordnung Aarons ist, geredet wurde? Wenn nämlich das Priestertum verändert wird, findet notwendig auch eine Gesetzesänderung statt; denn der, von welchem das gesagt wird, gehörte einem anderen Stamme an, von welchem keiner sich dem Altar gewidmet hat. Allbekannt ist ja, daß aus Juda unser Herr hervorgegangen ist, über welchen Stamm in betreff von Priestern Moses nichts geredet hat. Von Melchisedek schreitet der Vf mit v. 11 zu dessen Gegenbild, dem Priester nach der Ordnung Melchisedeks, fort und vergleicht das hierdurch inaugurierte neue Priestertum mit dem durch das Gesetz sanktionierten, das er jetzt treffend das levitische nennt, weil die genealogische Bedingtheit in erster Linie zu den unterscheidenden Merkmalen dieses Priestertums gehört[24]). Ein anderer als der hiermit angedeutete Zusammenhang mit dem Vorhergehenden besteht nicht; οὖν dient also nur dazu, den Übergang zu einem neuen Gedanken bemerklich zu machen[25]). Anstatt nun sofort das Recht und die Eigenart des neuen Priestertums darzulegen, gibt der Vf seinem Gedanken zunächst eine negative Wendung, indem er feststellt, daß für ein neues, andersgeartetes Priestertum kein Bedürfnis vorhanden war, wenn durch das levitische eine abschließende Ordnung der Dinge herbeigeführt

---

[24]) Das Adjektiv *Λευειτικός* begegnet in der vorchristlichen Literatur nicht und ist vielleicht vom Vf selbst gebildet; zur Aussprache cf Blaß § 3, 4.

[25]) Cf Blaß § 78, 5. Eine Folgerung aus dem Vorhergehenden liegt hier in keiner Weise vor.

worden war [26]). Diese Formulierung erklärt sich nicht genügend aus dem dialektischen Interesse, die neue Ordnung der Dinge durch die Kontrastierung mit der alten zu beleuchten. Sie ist nur dann völlig verständlich, wenn der Vf bei den Lesern noch eine gewisse Gebundenheit an die Institutionen des AB voraussetzt und diesen Rest gesetzlicher Befangenheit durch seine Darlegung zu überwinden sucht. Der Wert des levitischen Priestertums bemißt sich danach, ob es abschließende Bedeutung für sich in Anspruch nehmen darf, und hierüber hat die Weissagung Ps 110, 4 bereits in negativem Sinn entschieden. Damit ist das levitische Priestertum zu einer Größe der Vergangenheit gestempelt worden, gleichviel ob es seinem äußeren Bestande nach noch weiter existiert oder nicht (v. 19, cf 8, 7; 9, 1). Absichtlich spricht ihm der Vf die Fähigkeit, zur *τελείωσις* zu führen, ganz allgemein ab. Es hat trotz aller ihm zu Gebote stehenden Sühnmittel und Reinigungsriten in keinem Sinn die Vollendung herbeizuführen vermocht (7, 19). Weder eine abschließende Regelung des Verhältnisses zu Gott (10, 1. 14), noch eine völlige Tilgung des Schuldbewußtseins (9, 9), geschweige die den Menschen zum Ziel seiner Bestimmung führende Vollendung des Lebensstandes (2, 10) hat es gebracht [27]). Und doch hätte das von dem Priestertum des AB erwartet werden dürfen, da es von der gesetzlichen Regelung des israelitischen Volkslebens mitumfaßt war. Dies ist der Sinn des parenthetischen Satzes, dessen Text nach dem Zeugnis der ältesten Hss. lautet: *ὁ λαὸς γὰρ ἐπ' αὐτῆς νενομοθέτηται* [28]). Mit Recht haben sämtliche griech. Ausleger *ἐπ' αὐτῆς* auf die *Λευειτικὴ ἱερωσύνη* bezogen, denn auf das entfernte *τελείωσις* kann das Pronomen keinenfalls gehen, da sich so nicht nur kein in den Zusammenhang passender, sondern überhaupt

---

[26]) Der Bedingungssatz *εἰ — ἦν* (*ἦν* fehlt in B), *τίς ἔτι χρεία* scil. *ἦν* (*ἐστί* 46. 469 syr^{3} statt *ἔτι* ist Lesefehler) fällt nicht unter die sogenannte irreale Form. Mag bei dieser im NT das zum Nachsatz gehörige *ἄν* zuweilen fehlen cf Blaß § 63, 3, wie überhaupt in der Volkssprache cf Radermacher S. 126 f., so läßt es der Hb doch nie weg, wo es zu erwarten ist, cf 4, 8; 8, 4. 7; 10, 2; 11, 15. Vielmehr liegt hier ähnlich wie 2, 2 f.; 9, 13 f. die logische Form vor, nur daß bei der eine Verneinung ersetzenden Frage des Nachsatzes ein Verb. im Präteritum zu ergänzen ist cf Kühner-Gerth § 573 a. Wie öfter fehlt das dem *μέν* entsprechende *δέ*, weil die Hinzufügung eines parallelen negativen Bedingungssatzes nur eine müßige Wiederholung ergeben hätte cf Blaß § 77, 12.

[27]) *Τελείωσις* der Prozeß der Vollendung, z. B. von der Erfüllung der Weissagung Lc 1, 45; Jdth 10, 9, aber auch dessen Ergebnis, das Ende Hen. 2, 2; vom vollendeten Zustand des Lebens Philo V praem. et poen. 11 (2), von der Vollendung des Weltlaufs Hen. 10, 14; 16, 1; 25, 4.

[28]) Für das ursprüngliche *ἐπ' αὐτῆς* (ℵ A B C D L P 17 Min Cyr.) ist erleichternd wohl nach 8, 6 *ἐπ' αὐτῇ* (K Min Chrys. u. a.) oder auch *ἐπ' αὐτήν* (Min Theophyl.) eingesetzt worden. Die Einfügung des Plusquamperf. *νενομοθέτητο* (K L Min) für das Perf. beruht wohl auf Assimilation an das vorhergehende Imperf. *ἦν*.

kein brauchbarer Gedanke gewinnen läßt. Allein auch bei richtiger Beziehung des Pronomens wird der Sinn des parenthetischen Begründungssatzes von den Auslegern meistens verfehlt, weil sie ἐπί mit dem Genit. von ἐπί mit dem Dat. nicht gehörig unterscheiden. Von den möglichen Verwendungen der Präposition kann hier nur die der späteren Gräcität eignende in Betracht kommen, nach welcher ἐπί den Gegenstand einführt, „in betreff" dessen etwas gesagt oder festgesetzt wird [29]). Demnach stellt der Vf fest, daß das israelitische Volk (cf 2, 17) [30]) gerade in betreff des levitischen Priestertums gesetzliche Verordnungen erhalten hatte. Das Priestertum der Nachkommen Levis war kein angemaßtes. Es beruhte auch nicht bloß auf Herkommen und Gewöhnung, sondern war durch die gesetzliche Verfassung des Volks garantiert. Eben dies ließ erwarten, daß das levitische Priestertum und kein anderes die Vollendung bewirken werde. Die göttliche Autorisation durch das mosaische Gesetz schien ja seine Wirkungskraft sicher zu verbürgen cf 7, 5; 8, 4; 10, 8. Dennoch hat es dies, wie Ps 110, 4 zeigt, nicht vermocht. Zur Aufstellung eines neuen Priestertums, wie sie durch die Weissagung geschieht, lag ja kein Bedürfnis vor, wenn das levitische seiner Aufgabe wirklich genügen konnte. Der neue Priester, den das Psalmwort ankündigt, ist nämlich nicht bloß in der Weise ein anderer wie ein Nachfolger im Verhältnis zu seinem Amtsvorgänger: er vertritt ein Priestertum ganz anderer Art. Als Priester nach der Ordnung Melchisedeks ist er ja ohne weiteres als ein Priester gekennzeichnet, der nicht unter die für die Aaroniten gültige Regel fällt, nach welcher die Befugnis zur Verrichtung priesterlicher Funktionen von der Zugehörigkeit zu dem priesterlichen Geschlecht Aarons abhängig gemacht wird [31]). Der Vf kon-

---

[29]) Cf Gl 3, 16; 4 Mkk 12, 5; Herm. mand. VIII, 1; Roßberg, De praep. graec. S. 45 f. νομοθετεῖν wird also hier in gleichem Sinne mit ἐπί verbunden wie häufig mit περί cf 2 Mkk 3, 15; Philo V virtut. 81 (hum. 5); Jos. c. Ap. I 284 (31, 3); etwas anders steht νομοθετ. ἐπί Jos. c. Ap. II 276 (38, 1). Zu dem im NT nur noch Hb 8, 6 vorkommenden Verb. cf Cremer s. v. Die temporale Fassung des ἐπί (Blaß § 43, 2) ergibt einen bedeutungslosen Gedanken und ist geradezu unrichtig, da das levit. Priestertum nicht vor dem Gesetze dagewesen ist.

[30]) Γάρ steht im Hb öfters an dritter Stelle cf 7, 28; 11, 2; 12, 20; 13, 2, ohne daß darum wie sonst meistens cf Blaß § 80, 4 ein besonderer Nachdruck auf das vorhergehende Wort fiele.

[31]) Eine natürliche und sinngemäße Konstruktion von 11[b] ergibt sich nur, wenn die Infinitive ἀνίστασθαι und λέγεσθαι koordiniert und von τίς χρεία abhängig gemacht werden. Das ἀνίστασθαι und λέγεσθαι erfolgt in Ps 110, 4; es sind daher beide Verben als Passiva zu betrachten cf v. 13. λέγεσθαι bedeutet nicht sowohl „genannt" (11, 24) als „geredet werden", jedoch mit persönlicher Konstruktion wie im Aktiv λέγειν τινά Jo 1, 15; 8, 27, so daß aus dem Vorhergehenden ἱερέα als Subjekt zu ergänzen ist. Da die Negation, wenn sie zum Infinitiv gehören sollte, durch-

statiert somit, daß die Bezeichnung des geweissagten Priesters als eines *ἱερεὺς κατὰ τὴν τάξιν Μελχ.* nichts Geringeres als die Einführung einer neuen Ordnung des Priestertums in sich schließt, welche die Beseitigung der bisher gültigen mit sich bringt. Diese tiefgreifende Behauptung rechtfertigt er in v. 12 durch eine allgemeine Erwägung [32]). Die Aufstellung eines andersartigen Priesters ist nicht eine zufällige Personalveränderung ohne prinzipielle Bedeutung, sie zieht die Beseitigung der bisher geltenden Priesterordnung nach sich, denn bei der unlöslichen Verflochtenheit von Priestertum und Gesetz (11[b]) hat eine Änderung des Priestertums unweigerlich eine Gesetzesänderung zur Folge. Mit dem Ausdruck *νόμος* nimmt der Vf den Begriff der *τάξις* v. 11 in dem oben S. 128 A 38 besprochenen Sinn auf. Neben der allgemeinen Haltung des Satzes läßt auch dies erkennen, daß der Vf mit dem artikellosen *νόμος* hier nicht die Vorstellung des mosaischen Gesetzes in seiner konkreten Bestimmtheit, sondern wie v. 16 die allgemeinere der ein Verhältnis regelnden Norm verbindet [33]). Er hat dabei die gesetzlichen Bestimmungen im Auge, welche das levitische Priestertum einsetzen und die Bedingungen für dessen Verwaltung feststellen (11[b]). Der Begründungssatz v. 12 will also zeigen, welche Tragweite der Aufstellung eines anderen Priestertums zukommt. Sie bedeutet nichts Geringeres als einen Eingriff in die bisher geltende Priesterordnung [34]).

---

aus *μή* lauten müßte (so P), kann *οὐ* nur die Bestimmung *κατὰ τ. τάξ. Ἀαρών* negieren cf Blaß § 75, 4.

[32]) Nach der seit Bleek herrschenden Auslegung soll v. 12 durch Hinweis auf die Konsequenz einer Abänderung des Priestertums dargetan werden, daß eine solche nicht ohne Not erfolgt sei. Allein der Gedanke, der hiernach durch v. 12 begründet werden sollte, ist in 11[c] gar nicht ausgesprochen. Es wird dort nicht gesagt, eine Abänderung des Priestertums sei nicht ohne Not erfolgt, sondern diese wäre in einem bestimmten Fall zwecklos gewesen. Hierfür gibt v. 12 allerdings keine Begründung, weshalb Lünem. nach Älteren in v. 12 eine Bestätigung des nach Inhalt und Ausdruck verwandten Satzes: *ὁ λαὸς ἐπ' αὐτῆς νενομοθέτηται* 11[b] sehen will. Er kehrt damit jedoch das Verhältnis der Sätze um, denn v. 12 könnte wohl eine Folgerung aus 11[b], nicht aber eine Begründung oder Erläuterung (*γάρ*) jener Aussage sein. Verständlich wird der Zusammenhang nur, wenn man v. 12 als Erläuterung von 11[c] betrachtet; es erweist sich dann auch v. 12 als ein integrierender Bestandteil der Gedankenentwicklung und nicht als eine zufällige Nebenbemerkung.

[33]) Mit Ausnahme von 10, 28, wo die Weglassung des Artikels durch den beigefügten Genit. motiviert ist, und einigen Stellen mit schwankender Textüberlieferung (8, 4; 9, 19; 10, 8) steht *νόμος* im Hb vom mosaischen Gesetz immer mit dem Art. cf 7, 5. 28. Das ist für die Beurteilung von 7, 12 allerdings nicht unbedingt entscheidend cf Winer-Schmiedel § 19, 13 h S. 175. Aber ebensowenig läßt sich bestreiten, daß *νόμος* ohne Art. zuweilen in dem allgemeineren Sinn einer Norm oder Regel gebraucht wird cf Jo 19, 7; Rm 2, 14; Winer-Schmiedel § 19, 13 h S. 173.

[34]) *Μετάθεσις* „Umwandlung" cf 12, 27 ist nicht gleichbedeutend mit

Die ganze Argumentation von v. 11 ruht auf der Voraussetzung, daß das Priestertum der Verheißung ein ganz anderes ist als das levitische. Das ließ sich insofern ohne weiteres aus dem Psalmwort entnehmen, als dort für das neue Priestertum eine bisher nicht zu Recht bestehende τάξις angekündigt war. Warum aber die Ordnung Melchisedeks sachlich die Ordnung Aarons ausschließe, war noch nicht gesagt. Diese Lücke in der bisherigen Darlegung füllt der Vf v. 13f. aus. Er zeigt, daß das Priestertum nach der Ordnung Melchisedeks wirklich ein ganz anderes ist als das aaronitische [35]). Hierbei bedient er sich eines historischen Beweises. Wie stark sich das geweissagte Priestertum von dem aaronitischen unterscheidet, läßt sich am besten von der Erfüllung aus erkennen. Der Priester, auf welchen sich das Weissagungswort Ps 110, 4 bezieht [36]), gehört ja, wie vor aller Augen liegt [37]), einem ganz anderen als dem levitischen Stamme an und zwar einem Stamme, aus dem nie einer hervorgegangen, der in der Pflege des Altars seine Aufgabe gefunden hätte [38]). Nach der Überlieferung der Gemeinde (cf Ap 5, 5) ist es ja eine allbekannte Tatsache, daß der, welchen die Christenheit als ihren Herrn (cf 2, 3; 13, 20) und somit als den Erfüller aller Weissagung anerkennt, der Verheißung Gen 49, 10 entsprechend als Davidide aus Juda aufgesproßt ist [39]). Im Blick auf diesen Stamm aber hat Moses nichts bestimmt, was dessen Angehörigen das Recht gäbe, priesterliche Stellung für sich in Anspruch zu nehmen [40]). Findet somit die Gemeinde in der Person

---

ἀθέτησις 7, 18. Die sprachlich mögliche [cf Jos. ant. XII 387 (9, 7)] Wiedergabe von μετατιθέναι durch „übertragen" (cf Chrys.) verbietet sich hier wegen der Korrespondenz mit μετάθεσις.

[35]) Nach Lünem. soll v. 13f. beweisen, daß das levitische Priestertum und das mosaische Gesetz ihre Gültigkeit verloren haben. Allein abgesehen davon, daß dies v. 12 nur als erläuternder Hilfsgedanke ausgesprochen ist, wird die laut dieser Auffassung zu beweisende These in v. 11 bereits aus der Weissagung Ps 110 gefolgert und bedarf nicht erst der Begründung durch die Erfüllung.

[36]) Zu λέγειν ἐπί cf Mc 9, 12f.; Rm 4, 9; in gleichem Sinn steht Hb 7, 14 λαλεῖν εἰς cf AG 2, 25; Eph 5, 32.

[37]) Das Perf. μετέσχηκεν verweist auf den geschichtlich offenkundigen Tatbestand; ebenso προσέσχηκεν 13b und ἀνατέταλκεν v. 14. Die Varianten μετέσχεν (P 1739 Min) und προσέσχεν (A C 17 Min) sind ungenügend bezeugt.

[38]) Da der Vf nur die legitime Betätigung berücksichtigt, fällt 2 Chron 26, 16 ganz außer Betracht. Zu προσέχειν cf 1 Tm 3, 8; 4, 13.

[39]) In ἀνατέταλκε mag eine Anspielung auf die Bezeichnung des Messias als Sprößling (LXX ἀνατολή Jer 23, 5; Sach 3, 8; 6, 12) liegen. Wie sich der Vf die im NT durchweg vorausgesetzte davidische Herkunft Jesu vermittelt dachte, bleibt völlig dahingestellt. Nach ἡμῶν fügen 17. 31. 2127 im Anschluß an kirchlichen Sprachgebrauch Ἰησοῦς bei.

[40]) Περὶ ἱερωσύνης (K L Min pal syr[1] u. [3] aeth) ist erleichternde LA für das überwiegend beglaubigte περὶ ἱερέων (ℵ A B C D P 17 Verss.).

Jesu die Weissagung von Ps 110, 4 erfüllt, und gehört er als Judäer anerkanntermaßen nicht dem durch das mosaische Gesetz allein bevollmächtigten Priesterstamm an, so ist der Priester der Verheißung in der Tat ein ganz anderer als der der gesetzlichen Ordnung, und es müßte die das Priestertum regelnde Verfügung des Gesetzes abgeändert, das Priesterrecht auf einen ganz anderen Stamm übertragen werden, wenn innerhalb der gesetzlichen Ordnung für das Priestertum der Verheißung Raum geschaffen werden sollte.

Allein das geweissagte Priestertum ist noch in viel tieferem Sinn ein anderes als das levitische. Das zeigt sich, wenn man nicht bloß die negative Bestimmung *οὐ κατὰ τὴν τάξιν Ἀαρών*, sondern auch die positive *κατὰ τὴν τάξ. Μελχ.* in Betracht zieht. Hierzu geht der Vf über in [7, 15—17]: Und weit mehr noch ist das klar, wenn nach der Ähnlichkeit Melchisedeks ein anderer Priester aufgestellt wird, der es nicht nach der Norm eines am Fleische haftenden Gebotes geworden ist, sondern nach der Kraft unauflöslichen Lebens. Es wird ihm ja bezeugt: Du bist Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedeks. Das Verständnis von v. 15 wird dadurch erschwert, daß das Subjekt des Hauptsatzes nicht genannt ist[41]). Soll das nicht eine unverzeihliche Nachlässigkeit sein, so muß es sich aus dem Zusammenhang ergänzen lassen. Dies ist dann der Fall, wenn die Aussage v. 15 sich auf dasselbe bezieht wie das unmittelbar Vorhergehende (v. 13f.)[42]). War dort gezeigt, daß der Ps 110, 4 verheißene und in der Person Jesu Christi erschienene Priester ein anderer sei als die aaronitischen, so wird dasselbe jetzt noch durch ein weiteres, viel über-

---

[41]) Es ist nur eine Verschiebung der Frage, wenn man mit Auberlen *περισσότερον* zum Subjekt macht und übersetzt: „noch Weiteres ist offenbar". Worin dieses Weitere besteht, muß ja doch festgestellt werden. Wie 6, 17 steht *περισσότερον* adverbiell, synonym mit *πλέον* cf Blaß § 11, 3 Anm. 3.

[42]) Die Konstruktion wird viel härter, wenn man als das fehlende Subjekt aus v. 11 den Satz ergänzt: *τελείωσις* war durch das levitische Priestertum nicht zu erlangen; so Cappellus, Bengel, Del., Hofm., Seeb. Diese Ergänzung ist auch darum mißlich, weil der seiner Idee nach allerdings negative Satz v. 11 doch nicht die Form einer Verneinung hat. Sachlich spricht gegen diese Auffassung, daß die Unfähigkeit des levitischen Priestertums zur Herbeiführung der *τελείωσις*, welche durch v. 15—17 bewiesen werden sollte, in v. 18f. als anerkannter Beweisgrund verwendet wird. Ebenso unmöglich läßt sich als das fehlende Subjekt aus v. 12 ergänzen: *ἥ τε ἐναλλαγὴ καὶ ἡ μετάθεσις τῆς παλαιᾶς διαθήκης* Oekum., (Theophyl.), Euthym., im wesentlichen aber auch Calvin, Bleek u. a. Die Aussage v. 12 enthält ja keinen selbständigen Gedanken, und die genannte Auslegung verkennt den scharf markierten Unterschied zwischen der *μετάθεσις* (v. 12) und der *ἀθέτησις* (v. 16. 18) des Gesetzes.

zeugenderes Argument erhärtet [43]). Er ist nicht bloß in dem Sinn ein anderer, daß er nicht dem nach dem Gesetz allein berechtigten Priesterstamm angehört; er ist es vielmehr so, daß sein Priesterrecht auf einer ganz anderen Grundlage ruht, nicht auf irgendwelcher gesetzlichen Bestimmung, sondern auf der Eigenart seiner Person. Daß hierauf der Nachdruck liegt, zeigt das an den Schluß gestellte ἱερεὺς ἕτερος, das durch die ebenfalls betonte Bestimmung κατὰ τὴν ὁμοιότητα Μελχ.[44]) seine Erläuterung findet [45]). Die Andersartigkeit des verheißenen Priestertums rührt daher, daß in ihm der Typus Melchisedeks zur Verwirklichung gelangt. Die Ersetzung von τάξις v. 11 durch ὁμοιότης verdeutlicht den Gedanken des Vf. Eine gesetzliche Regelung hat da keinen Raum, wo das Kennzeichnende des Priestertums ganz in der Persönlichkeit liegt und die Weissagung also nur die Gleichartigkeit mit einem Vorbild als das Merkmal des verheißenen Priesters angeben kann. Worin diese Gleichartigkeit näher besteht, entwickelt der an ἱερεὺς ἕτερος sich anschließende Relativsatz v. 16 nach der negativen wie nach der positiven Seite. Der melchisedekische Priester erlangt sein Amt nicht in Kraft einer Norm (cf v. 12), die eine äußere Institution schafft und einen Amtsträger zu deren Verwaltung bestellt; er empfängt es in Kraft eines in seiner Person begründeten Vermögens, das nicht durch eine äußerliche Bevollmächtigung hergestellt wird, sondern ihm als dauerndes inneres Besitztum eignet. Am wenigsten gelangt er zu seinem Priestertum durch eine Norm, die als ἐντολὴ σαρκίνη nur das natürliche, leibliche Leben des Menschen zu regeln vermag [46]). Dieser Art war das Gesetz, das die aaronitischen Priester zu ihrem Dienst berechtigte. Es stellte die Befähigung zum Priestertum ausschließlich auf Bedingungen

---

[43]) Ähnlich Chrys.: τί ἐστι κατάδηλον; τὸ μέσον τῆς ἱερωσύνης ἑκατέρας, τὸ διάφορον, ὅσον κρείττων.

[44]) Die Weglassung des Art. τήν bei B mag sich aus unwillkürlicher Anpassung an Parallelen wie 4, 15; Gen 1, 11f. erklären.

[45]) Die Bemerkung des Oekum.: τὸ „εἰ" ἀντὶ τοῦ „ὅτι" νοήσεις ἤγουν „ἐπειδή" ist vollkommen zutreffend, wenn sie besagen soll, daß der mit εἰ gesetzte Fall als tatsächlich zu Recht bestehend angenommen wird cf Mt 6, 30; Jo 7, 4. Der Vf argumentiert unter der Voraussetzung, daß die Weissagung des Psalms sich notwendig erfüllen muß und sich in der Person Jesu auch tatsächlich erfüllt hat.

[46]) Für das überwiegend bezeugte Adj. σαρκίνης (ℵ A B C D u. a.) setzen die späteren Hss. das im NT häufigere σαρκικῆς (K Min) ein. Die in der Regel konstatierbare Verschiedenheit des Sinnes: σάρκινος „was Fleisch zu seinem Stoff hat, fleischern", σαρκικός „was des Fleisches Art hat, fleischlich" (cf Zahn zu Rm 7, 14 Bd. VI S. 349 A 94) wird insofern nicht streng festgehalten, als σαρκικός rein physisch auch das bezeichnen kann, was zum Leibesleben gehört cf Rm 15, 27; 1 Kr 9, 11. Die bei den Griechen nicht ungewöhnliche Ersetzung des Genitivs durch ein Adjektiv (cf Kühner-Gerth § 402a) war hier geboten, um die unschöne Aufeinanderfolge von 2 Genitiven zu vermeiden.

des natürlich-leiblichen Lebens wie die Abstammung von dem aaronitischen Priestergeschlecht, leibliche Makellosigkeit, Reinheit und dergleichen (cf 9, 10. 13). Darum vermochte es auch nur ein Priestertum zu schaffen, das, an die Schranken des natürlich-leiblichen Lebens gebunden, sich bloß als Institution erhielt, während die einzelnen Amtsträger mit dem Hinwelken ihres leiblichen Lebens auch ihres Dienstes verlustig gingen und ihn ihren Nachfolgern überlassen mußten (7, 23f.). Der Priester nach der Art Melchisedeks (7, 3. 8) besitzt dagegen sein Amt in Kraft eines Lebens, das als das Leben des Sohnes Gottes an der Ewigkeit teilhat und, wie es mit der irdischen Geburt nicht erst seinen Anfang genommen hat, so auch vom Tode nicht aufgehoben wird (cf 4 Mkk 10, 11). So erleidet das Priestertum, in das er mit seinen geschichtlichen Werten eingetreten ist, vermöge der ewigen Lebendigkeit seiner Person auch durch den Tod keine Unterbrechung (9, 14), und eben hiermit bewährt er sich als der geweissagte Priester nach der Art Melchisedeks. In dem Zeugnis der Schrift Ps 110, 4[47]) wird ja die *τάξις Μελχ.* gerade darein gesetzt, daß der so Bestellte sein Priestertum auf ewig verwaltet, daß er ein *ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα* ist[48]).

Hiermit ist festgestellt, daß der Priester nach der Ordnung Melchisedeks ein völlig anderer ist, als es die levitischen Priester waren, und der Beweis erbracht, daß die Weissagung von Ps 110, 4 sinn- und zwecklos war, wenn das levitische Priestertum die Vollendung herbeizuführen vermochte. Dieses Beweisverfahren ist indes rein formaler Art. Es konstatiert bloß, daß die Aufstellung des neuen die Ungenüge des alten dargetan hat. Inwiefern aber das alte seinen Zweck nicht erfüllte, und wodurch das neue sich ihm überlegen erweist, ist noch nicht gesagt worden. Darüber spricht sich nun der Vf v. 18—25 aus, indem er in drei parallel gebauten Satzgruppen die Vorzüge des melchisedekischen Priestertums ins Licht stellt. Der Zusammenhang wird dadurch etwas verhüllt, daß v. 18f. sich als Begründung von v. 15—17 gibt. Etwaigen Bedenken der Leser gegenüber rechtfertigt der Vf die Beseitigung der bisher geltenden Ordnung. Aber er tut das in der Hauptsache doch so, daß er den Nachdruck auf den positiven Gewinn legt,

---

[47]) Die Verkennung der persönlichen Konstruktion des Passivs *μαρτυρεῖται* (ℵ ABDP u. a.) cf v. 8 hat entweder zur Beifügung von *περὶ αὐτοῦ* (pal syr[1]) oder zur Umwandlung des Passivs in das Aktiv *μαρτυρεῖ* (KL Min cf 10, 15) geführt. Die Ersetzung von *γάρ* durch *δέ* (17. 131) verkennt den Zusammenhang von 16f.

[48]) Es ist nicht ganz richtig, wenn man meint, das betonte Moment von v. 17 liege in *εἰς τὸν αἰῶνα*. Wie v. 15 zeigt, will der Vf erläutern, worin die *τάξις Μελχ.* besteht, und das ist nach der vorhergehenden Ausführung eben dies, daß der melchisedekische Priester *ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα* ist.

der mit der Ablehnung des früheren verbunden ist. Demnach stellt sich v. 18f. den weiteren Ausführungen v. 20—25 gleichartig zur Seite: [7, 18f.] Es erfolgt nämlich allerdings Aufhebung des früheren Gebots wegen seiner Schwäche und Nutzlosigkeit — das Gesetz hat ja nichts zur Vollendung gebracht —, zugleich aber Einführung einer besseren Hoffnung, durch welche wir Gott nahen. Die Struktur von v. 18f. ist kaum zu verkennen. Dem *μέν* 18ª entspricht das *δέ* 19ᵇ, so daß das Verbum von 18ª auch zu 19ᵇ gehört. Die Aussage 19ª erhält dadurch die Stellung einer Parenthese [49]). Wie in allen Fällen, wo zwei Sätze durch *μέν* und *δέ* einander gegenübergestellt werden, liegt der Nachdruck auch hier auf dem zweiten, also auf 19ᵇ. Tatsächlich nimmt der erste auch bloß einen Gedanken auf, der im Vorhergehenden bereits ausgesprochen war. Die betonte Stellung des artikellosen *ἀθέτησις* am Anfang des Satzes, getrennt von dem zu ihm gehörigen Genitiv, läßt erkennen, der Vf setze bei den Lesern ein gewisses Befremden über seine Äußerung v. 16 voraus. Durch eine Zurücknahme oder auch nur durch eine Abschwächung des Gesagten kann er das nicht heben. Es findet in der Tat nicht bloß eine *μετάθεσις νόμου* (v. 12), sondern eine *ἀθέτησις*, eine rechtskräftige Annullierung [50]) der levitischen Priesterordnung (v. 16) [51]) statt. Durch die Aufstellung eines neuen Priestertums in Ps 110, 4 ist diese überholt und der Vergangenheit anheimgegeben [52]). Allein die Leser brauchen das nicht zu beklagen. Als *ἐντολὴ σαρκίνη* war die frühere Priesterordnung ihrem Wesen nach schwach [53]). Sie konnte nur eine

[49]) Cf Theophyl.: *ἠθετήθη μέν φησιν ἡ νομικὴ ἐντολή, ἐπεισήχθη δὲ ἐλπίς.* Der Sache nach ebenso Thdrt und Oekum. Faßt man 19ᵇ als Fortsetzung von 19ª, so muß man entweder *ἐπεισαγωγή* mit Erasmus, Calvin u. a. als zweites Prädikat zu *νόμος* betrachten und also *ἦν* ergänzen (pal aeth), was grammatisch hart ist und einen ungereimten Gedanken ergibt, oder man muß mit Beza, Schlicht. u. a. *ἐπεισαγωγή* als Subjekt des v. 19ᵇ zu wiederholenden *ἐτελείωσεν* ansehen, in welchem Fall aber der Art. *ἡ* wegen des Gegensatzes zu *ὁ νόμος* nicht fehlen dürfte.

[50]) *Ἀθέτησις*, im NT nur noch 9, 26, begegnet in den Papyri öfters als juristischer Terminus in der Verbindung *εἰς ἀθέτησιν καὶ ἀκύρωσιν* cf Deißmann, Neue Bibelstudien S. 55f.; Expos. 1908 I S. 170f. Das Verb steht in gleichem Sinn Gl 3, 15; 1 Mkk 11, 36.

[51]) Aus dem Fehlen des Artikels bei *προαγούσης ἐντολῆς* darf man nicht schließen, 18ª sei als allgemeiner Satz gedacht; denn bei dem zu dem artikellosen Nomen hinzutretenden Genitiv kann der Artikel ohne weiteres wegbleiben cf Winer-Schmiedel § 19, 4. *Ἐντολή* heißt wie v. 16 die gesetzliche Vorschrift, welche die Bestellung zum Priestertum regelt.

[52]) Das wie 1 Tm 1, 18; Jos. c. Ap. II 14 (2, 5); Inscr. mar. Aeg. III 247 adjektivisch gebrauchte Part. *προάγουσα* schließt an sich die Vorstellung des Vorübergehenden, nur Vorbereitenden nicht ein. Der transitorische Charakter der *ἐντολή* ergibt sich erst aus dem Auftreten eines Neuen, welches das Alte verdrängt.

[53]) Das Neutr. des Adjektivs mit dem Art. bringt noch stärker als das

äußere Institution begründen und regeln; den wahren Priester, der sein Amt in Kraft unvergänglichen Lebens verwaltet (v. 16), vermochte sie nicht hervorzubringen. Daher war sie im Grunde auch nutzlos. Bewirkten auch die Sühnehandlungen und Lustrationen des von ihr bestellten Priestertums kultische Reinheit (9, 13), so waren sie doch nicht imstande, volle Gottesgemeinschaft (v. 19) und volles Heil (v. 25) zu vermitteln. Verwunderlich war das nicht, denn die ἐντολή nahm damit, wie der Zwischensatz 19[a] erinnert, nur an der Unvollkommenheit des Gesetzes teil, dessen Glied sie bildete (v. 11[b]). Mit dieser Bemerkung greift der Vf auf den Gedanken von v. 11 zurück, doch so daß er ihn jetzt verallgemeinert und ihn nicht mehr aus einem Wort des AT ableitet, sondern als Ergebnis der geschichtlichen Erfahrung hinstellt. Obwohl von Gott gegeben, hat das Gesetz doch nichts zu vollenden vermocht. Alle seine Institutionen wie Priestertum, Opfer, Sühne und dergleichen blieben hinter dem zurück, was sie hätten sein müssen, um eine abschließende Regelung des Verhältnisses zu Gott herbeizuführen. Dementsprechend entbehrte auch das religiös-sittliche Leben des israelitischen Volkes seiner Vollendung. Die ἀθέτησις der προάγουσα ἐντολή kann hiernach nicht als unbegründet gelten, und doch ist das noch nicht die entscheidende Rechtfertigung für deren Aufhebung. Die Unfähigkeit der gesetzlichen Institution zur Erreichung des höchsten Ziels liegt allerdings vor Augen und versteht sich bei einer ἐντολὴ σαρκίνη eigentlich von selbst. Es braucht daran nur als an etwas ganz Unwidersprechliches erinnert zu werden. Immerhin besitzt sie einen relativen Wert. Ihre Beseitigung ist darum erst dann genügend begründet, wenn das Neue, das an ihre Stelle tritt, wirklich die Vollendung bringt. Das ist bei dem Priestertum nach der Ordnung Melchisedeks der Fall. Es verleiht eine zum Ziel führende Hoffnung und gibt damit einen positiven Ersatz für das Beseitigte. Das ἐπί in ἐπεισαγωγή weist auf das Korrelatverhältnis zu ἀθέτησις v. 18 hin. Allerdings verlieh auch schon die gesetzliche Ordnung eine Hoffnung; denn die ganze Opferdarbringung war von der Erwartung getragen, dadurch die Vergebung und die Beseitigung aller Störungen im Verhältnis zu Gott zu erlangen (9, 22). Allein die Hoffnung, welche die ntl Ordnung gewährt, ist eine ungleich bessere, weil sie am Priestertum Christi, auf das sie sich gründet, eine ungleich zuverlässigere Verbürgung ihrer Verwirklichung besitzt[54]). Das

---

Nomen abstractum zum Ausdruck, daß die Schwäche und Nutzlosigkeit nicht bloß zufällig, sondern mit Notwendigkeit der ἐντολή anhaftet cf 6, 17.

[54]) Der Komparativ κρείττων kann die ἐλπίς nicht mit etwas so Ungleichartigem wie die ἐντολή v. 18 vergleichen, sondern stellt der bei der atl Ordnung vorausgesetzten Hoffnung die tatsächliche der ntl gegenüber cf v. 22. Der Grund der Überlegenheit besteht nach dem vorliegenden

zeigt sich darin, daß die Christen durch die Hoffnung tatsächlich Gott nahen können und also das erlangen, was im AB zwar des Volkes Bestimmung war (Ps 148, 14), aber tatsächlich bloß bei den Priestern und auch bei diesen nur unvollkommen zur Verwirklichung gelangte (Ex 24, 2; Lev 10, 3; Ez 42, 13; 43, 19). Das Priestertum Christi macht aus dem Reservatrecht eines bevorzugten Standes ein Privilegium aller Glieder der Gemeinde, wenngleich sie während ihres Lebens in der irdischen Leiblichkeit den Zugang zu Gott noch nicht anders als in der Hoffnung besitzen cf 6, 18f.; 10, 19f.[55]).

Mit *καί* leitet der Vf zu einem zweiten Vorzug des melchisedekischen Priestertums über. Er besteht in seiner eidlichen Gewährleistung: [7, 20—22] Und wiefern [er] nicht ohne Eidschwur [Priester geworden ist] — jene nämlich sind ohne Eidschwur Priester geworden, er aber mit Eidschwur durch den, der zu ihm sagte: „Es hat der Herr geschworen, und es wird ihn nicht reuen: du bist Priester in Ewigkeit“ —, insofern ist auch eines bessern Testamentes Bürge geworden Jesus. Ähnlich wie v. 18f. werden auch v. 20—22 zwei korrespondierende Sätze durch eine Parenthese unterbrochen. Dem *καθ' ὅσον* 20[a] entspricht das *κατὰ τοσοῦτο* v. 22, und der zwischeneingeschobene Satz 20[b] und 21 rechtfertigt die in 20[a] ausgesprochene Behauptung[56]). Als Prädikat wird zu v. 20[a] am besten nach Anleitung von 20[b] (cf v. 21) *ἱερεὺς γέγονε* ergänzt, was sich auch darum empfiehlt, weil sich der Schwur Ps 110, 4 auf die Bestellung zum Priestertum bezieht[57]). Warum der Vf Gewicht darauf legt, daß der Messias im Unterschied von den durch *οἱ μέν* bezeichneten levitischen Priestern, von denen im AT ein Gleiches nicht berichtet

---

Zusammenhang nicht im Gegenstand der Hoffnung (daß die *ἐλπίς* des NB sich nicht auf Irdisches, sondern auf Himmlisches richte, Chrys.), sondern in ihrer Gewährleistung und ihrer Wirkung. Daher kann *ἐλπίς* hier so wenig als 6, 18f. das Hoffnungsgut meinen, wobei ohnehin ganz fraglich bliebe, was der Vf eigentlich im Auge hätte.

[55]) Zu der unrichtigen Schreibung *ἐγγίζωμεν* cf oben S. 146 A 82.

[56]) So Theophyl. und wohl auch vulg. Eine ganz gleichartige Konstruktion, wenn auch mit kürzerer Parenthese findet sich bei Philo III quis rer. div. her. 89 (17). Unrichtig verbinden syr[1], Chrys., Thdrt, wohl auch Oekum., Euthym. 20[a] mit dem Vorhergehenden cf Luther: „und dazu, das viel ist, nicht ohne Eid“.

[57]) In der angegebenen Weise vervollständigen den Satz Oekum., Bengel u. a. Die Ergänzung aus dem unmittelbar Vorhergehenden: *ἐπεισαγωγὴ κρείττονος ἐλπίδος γίνεται* 19[b] oder gar aus dem korrespondierenden Satz v. 22: *κρείττονος διαθήκης γέγονεν ἔγγυος* liegt sachlich viel ferner. Auffallend ist die Auslassung der Worte: *οἱ μὲν γὰρ χωρὶς ὁρκωμοσίας* bei D 2. 5. 21. 93. 190. 261. 285. d syr[1] durch Überspringen vom ersten *χωρὶς ὁρκωμ.* zum zweiten.

wird[58]), durch ein mit einem feierlichen Eidschwur[59]) begleitetes Gotteswort[60]) zum Priester eingesetzt worden ist, ergibt sich aus der Bedeutung, welche dem göttlichen Eid im Unterschied von einem nicht beschworenen Gotteswort zukommt cf 6, 16—18. Was Gott beschworen hat, besitzt eine schlechthinige, aller Bedingtheit durch menschliches Verhalten enthobene Gültigkeit und ist in seinem Bestande absolut gesichert, weil, wie es Ps 110, 4 mit einem im AT auch sonst häufig begegnenden Anthropopathismus heißt, Gott seine Zusage nie bereuen wird[61]). Während also die Urkunde des AB dem levitischen Priestertum keinen auf immer dauernden Bestand verbürgt, sichert ihre Weissagung (Ps 110, 4) dem Messias ein ewiges, unüberbietbares und also nicht mehr durch ein anderes abzulösendes Priestertum zu[62]). Formell entnimmt der Vf das nur der Einleitung des Citats, sachlich aber liegt dieser Verwertung der Schriftstelle seine ganze Schätzung der Person und Stellung Christi zugrunde. Darum kann er daraus die weittragende Folgerung ziehen, daß die Verwendung des göttlichen Eidschwurs Maßstab und Erkenntnisgrund für die Überlegenheit des durch Jesus verbürgten Testamentes sei. Der Begriff der *διαθήκη* tritt hier ganz unvermittelt auf. Das erklärt sich nur daraus, daß der Vf die Stelle des AT (Jer 31, 31—34), auf welche er dabei anspielt (cf 8, 8—12) und ihre Verwertung durch Jesus bei der Abendmahlsstiftung (Mt 26, 28; 1 Kr 11, 25) als den Lesern bekannt voraussetzen darf. Man könnte denken, damit sei auch darüber entschieden, in welchem Sinn *διαθήκη* hier gemeint ist; denn in Jer 31, 31—34 kann unter *διαθήκη* nur der Bund verstanden werden, der zwar Gottes in freier Gnade getroffene Stiftung ist, aber doch ein doppelseitiges Verhältnis mit Bundespflichten für beide Kontrahenten begründet. Allein im Sprachgebrauch des späteren Griechisch bedeutet *διαθήκη* nur noch letzwillige Ver-

---

[58]) Zu *οἱ μέν — ὁ δέ* cf Blaß § 46, 2. *εἰσὶν γεγονότες* dient wie häufig (cf Blaß § 62, 1) bloß zur Umschreibung des Perf., denn es wäre zwecklos zu betonen, daß der eingetretene Zustand andauere; cf auch v. 23.

[59]) *Ὁρκωμοσία* (im NT nur noch v. 21. 28) heißt die Handlung der Eidesleistung cf 3 Esr 8, 90; Ez 17, 18 f.; Jos. ant. XVI 163 (6, 2).

[60]) Da im Hb der Dichter des 110. Psalms nirgends genannt, dagegen Gott Ps 110, 4 redend eingeführt wird, so kann der *λέγων* Hb 7, 21 nur Gott selbst sein cf 10, 30. *Πρὸς αὐτόν* weist auf die Anrede an den Messias und damit zugleich auf den Inhalt des göttlichen Eidschwurs hin.

[61]) Der anthropopathische Ausdruck bezeichnet in solchen Fällen jeweilen die Unwiderruflichkeit des göttlichen Beschlusses cf Num 23, 19; 1 Sam 15, 29; Jer 4, 28; 20, 16; Sach 8, 14; Rm 11, 29.

[62]) Die Worte *κατὰ τὴν τάξιν Μελχ.* ($\aleph^c$ A D K L P Min d syr^1 u. ^{3} aeth) sind eher aus v. 17 eingetragen als von späteren Abschreibern gestrichen. Sie fehlen in $\aleph$ B C 17 und den meisten Verss. Bei Wiederholung eines Citats pflegt der Vf Bestandteile, die im Zusammenhang ohne Belang sind, zu übergehen cf 10, 16 f.

fügung, also Testament oder allenfalls noch Verfügung im allgemeinen, und aus Hb 9, 16 f. ergibt sich unwidersprechlich, daß auch der Vf das Wort in ersterem Sinn verstanden hat. Es liegt somit zwischen der Verwendung des Wortes in der LXX und dem Gebrauch desselben bei den ntl Schriftstellern eine wesentliche Verschiedenheit vor, doch braucht man darum nicht ein grobes Mißverständnis der atl Stellen von seiten der ntl Autoren anzunehmen. Ähnlich wie der Leser der Lutherischen Übersetzung zwar mit dem Wort Testament an sich keinen anderen Sinn als den einer letztwilligen Verfügung verbinden kann, aber an manchen Stellen (cf z. B. Rm 11, 27; 2 Kr 3, 6; Gl 4, 24; Eph 2, 12; Ap 11, 19) unwillkürlich empfindet, daß diese Bedeutung hier nicht paßt, daß vielmehr von einer Stiftung oder Anordnung die Rede ist, so wird auch der Leser der griechischen Bibel, trotzdem er unter διαθήκη nichts anderes als ein Testament zu verstehen gewohnt war, da, wo das Wort auf den göttlichen Bund angewandt ist, mehr instinktiv als reflektierend in der διαθήκη Gottes eine göttliche Gnadenverfügung erblickt haben. Dieses Schwanken der Bedeutung gibt dem Sprachgebrauch der ntl Schriftsteller eine gewisse Unsicherheit, aber wenn sie sich auf die eigentliche Bedeutung des Wortes besinnen (cf außer Hb 9, 16 f. auch Gl 3, 15), so finden sie darin nichts als ein Testament d. h. eine letztwillige Verfügung [63]). Demgemäß wird der Vf unter διαθήκη eine das Verhältnis der Menschen zu Gott regelnde göttliche Gnadenveranstaltung verstehen, welche mit einem menschlichen Testament gemein hat, daß sie erstens einzig auf freier Entschließung des Stifters beruht, zweitens eine Zuwendung von Gütern bezweckt und drittens die Übermittlung dieser Güter an die Erfüllung gewisser Bedingungen von seiten der Empfänger knüpft. In diesem Sinn kann der AB und der NB ein Testament heißen, aber der NB ist dem AB in dem Maße überlegen, als eine mittels eines Eidschwurs als hochwichtig

---

[63]) Cf meine Abhandlung: Der Begriff der διαθήκη im Hb in Theol. Studien, Th. Zahn dargebracht. Leipzig 1908, auch separat erschienen. In der LXX heißt διαθήκη meistens „Bund" (cf Gen 6, 18; 9, 15; 1 Reg 15, 19; Jes 28, 15. 18; Ez 16, 8; Mal 2, 14; 1 Mkk 1, 11; 11, 9), seltener „Verfügung, Satzung" (Sir 14, 12; 42, 2; 45, 5. 17) = ברית, dagegen in der attischen und römischen Rechtssprache und überhaupt in der spätern Koine, speziell auch bei Philo und Josephus nur „Testament". Parallel ist der schwankende Gebrauch von διατίθεσθαι für zweiseitige und einseitige Geschäfte in der griech. Terminologie cf E. F. Bruck, Zur Geschichte der Verfügungen von Todes wegen im altgriechischen Recht 1909, S. 16—20. Zur Literatur über διαθήκη cf auch E. F. Bruck, Die Schenkung auf den Todesfall im griech. und röm. Recht, zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Testaments. 1. Teil. Breslau 1909. Durch meine, oben im Text gegebene Ausführung glaube ich die Bedenken erledigt zu haben, welche O. Schmitz, die Opferanschauung, S. 210 f. 272 A 5; J. Behm, Der Begriff διαθήκη im NT 1912, S. 72—97 gegen die Darlegungen meiner angeführten Studie erhoben haben.

und unaufhebbar gekennzeichnete Stiftung eine nicht beschworene an Bedeutung überragt[64]). Worin der Vorzug besteht, wird hier nicht gesagt, dagegen 8, 6 dahin bestimmt, daß die κρείττων διαθήκη auf besseren Verheißungen beruht. Wäre nun die διαθήκη als ein doppelseitiges Bundesverhältnis gedacht, so bliebe an sich die Möglichkeit offen, daß Jesus, wenn er ἔγγυος genannt wird, damit als Bürge der Menschen Gott gegenüber bezeichnet werden sollte. Anders, wenn διαθήκη eine einseitige nur von Gott getroffene Verfügung meint. In diesem Fall kann Jesus nur insofern ein Bürge sein, als er den Menschen die Gültigkeit und den Fortbestand der göttlichen Gnadenstiftung garantiert[65]). Dazu ist er befähigt als der Priester, der durch seinen Tod oder, um mit dem Vf zu reden, durch das αἷμα τῆς διαθήκης (10, 29; 13, 20) die göttliche Gnadenstiftung in Kraft gesetzt hat (9, 15) und als der Erhöhte durch seine Intercession der Gemeinde wie ihren einzelnen Gliedern die Aufrechterhaltung der göttlichen Gnadenordnung und deren Anwendung auf die einzelnen Bedürfnisfälle (2, 18; 4, 15f.) vermittelt cf 7, 25; 9, 24. Aber nicht durch irgend eine isolierte Handlung, sondern, wie der nachdrucksvoll an den Schluß gestellte Name Ἰησοῦς erinnert, durch seine ganze Person (cf 12, 24) ist Jesus den Gläubigen der Bürge ihres gesicherten Gnaden- und Heilsstandes.

Ein dritter, wieder durch καί (cf v. 20) eingeführter Vorzug liegt darin, daß das Priestertum Christi an der Person des Herrn haftet: [7, 23—25] Und jene sind in einer Mehrzahl Priester geworden, weil sie durch den Tod gehindert wurden zu bleiben; er aber, weil er in Ewigkeit bleibt, hat sein Priestertum unwandelbar, weshalb er auch völlig retten kann die durch ihn zu Gott Hinzutretenden, indem er allezeit lebt, um sich für sie zu verwenden. Für das levitische Priestertum war eine Vielheit im Amt aufeinander folgender[66]), jeweilen durch das Sterben an

---

[64]) Das Korrespondenzverhältnis zwischen der mittels Eidschwur erfolgten Bestellung des Priesters und der Überlegenheit der von ihm verbürgten διαθήκη wird durch das hinlänglich beglaubigte καί (ℵ B C 9. 18. 296 Dam.) noch unterstrichen. Die Tilgung des καί (ℵ^c A D K L P Min r vulg cop pal syr^1 u. a.) kann wie 8, 6 durch mangelhaftes Verständnis des Zusammenhangs veranlaßt sein.

[65]) Ἔγγυος in der LXX nur Sir 29, 15f.; 2 Mkk 10, 28, dagegen öfter in den Papyri cf Expos. 1908 II S. 567. ἔγγυος διαθήκης ist kein juristischer Term. techn.; cf über den Begriff des ἔγγυος in der Rechtssprache Partsch, Griech. Bürgschaftsrecht I 1909, besonders S. 125.

[66]) Die in der Wortstellung von v. 20 abweichende LA εἰσὶν γεγονότες ἱερεῖς (ℵ B L P Min Verss.) verdient den Vorzug vor der konformierenden εἰσὶν ἱερεῖς γεγονότες (A C D 17 d), ohne doch einen anderen Sinn zu ergeben. Hier ist besonders klar, daß die Participialkonstruktion nur zur Umschreibung des Perf. dient, denn von den längst Verstorbenen kann doch nicht ge-

dauernder Verwaltung des Dienstes gehinderter [67]) Priester bzw. Hoherpriester kennzeichnend. Im Gegensatz dazu ist Jesus durch sein ewiges, dem Tod nicht mehr unterworfenes Leben [68]) befähigt, sein Priestertum beständig auszuüben [69]). Für das Adjektiv *ἀπαράβατος* ist nur die passive Bedeutung „nicht zu übertreten, unverletzlich, unveränderlich" nachweisbar [70]). Während bei den levitischen Priestern das Amt fortwährend von einem Träger zum anderen übergeht, ist Christi Priestertum unwandelbar an seine Person geknüpft und von ihr nicht abzulösen, womit dann von selbst gegeben ist, daß sein Amt nicht an einen anderen Priester übertragen wird. Die beständige Dauer seines Lebens und Priesterdienstes ist auch der Grund, warum Jesus ein volles, alle Folgen der Sünde aufhebendes und uneingeschränkten Anteil an Gottes Leben und Herrlichkeit verleihendes Heil, wie es das Priestertum des AB nicht darbieten konnte [71]), denen zu beschaffen vermag, die durch seine Vermittlung im Glauben und Gebet zu Gott hinzutreten (cf 4, 16; 10, 22; 11, 6), um zur Gemeinschaft mit ihm

---

sagt werden, sie seien nicht nur Priester geworden, sondern seien es auch jetzt noch.

[67]) Bezieht man *παραμένειν* auf das Verbleiben im Leben, was das Wort allerdings bedeuten kann cf Wettstein, so ergibt sich eine Tautologie mit *θανάτῳ κωλύεσθαι*. Darum denkt man bei dem Verb besser an das Verbleiben im Amt und ergänzt dem Sinn nach *τῇ ἱερωσύνῃ* cf Phl 1, 25; Expos. 1910 II S. 288.

[68]) Vom „Priesterbleiben" verstanden, würde *μένειν* den Gedanken von 24[b] vorwegnehmen und kann also nur „am Leben bleiben" heißen cf Jo 21, 22f.; 1 Kr 15, 6; Phl 1, 25, besonders Jo 12, 34; 1 Jo 2, 17. Zum Subjekt beim Inf. cf Moulton S. 337.

[69]) Zur prädikativen Stellung des Adjektivs cf 5, 14.

[70]) Zur passiven Bedeutung von *ἀπαράβατος* cf die Belege bei Wettstein, Bleek III S. 396f., Expos. 1908 II S. 87. Mit Unrecht beruft man sich für einen angeblichen aktiven Gebrauch auf Jos. ant. XVIII 266 (8, 2); c. Ap. II 293 (41); cf hiergegen Del. S. 306. Eher könnte man auf *ἀπαραβάτως* „unfehlbar, sicher" bei Vettius Valens (S. 389) verweisen. Aber auch diese Bedeutung läßt sich von der passivischen Verwendung ableiten. Auf letzterer fußen die lat. Übersetzungen: *impraevaricabile* Amb. fuga saeculi c. 3; *intransgressibile* r; *sempiternum* d vulg; dagegen „ohne auf einen anderen überzugehen" cop. Wohl nur eine Umschreibung beabsichtigt Chrys., wenn er erklärt: *ἐπειδὴ ἀεὶ ζῇ, οὐκ ἔχει διάδοχον;* Thdrt: *οὗτος δὲ ἀθάνατος ὢν εἰς ἕτερον οὐ παραπέμπει τῆς ἱερωσύνης τὸ γέρας;* cf Oekum.: *ἀδιάδοχον, ἀτελεύτητον;* Theophyl.: *ἀδιάκοπον, ἀδιάδοχον;* Euthym.: *ἀδιάδοχον, διηνεκῆ.*

[71]) *Εἰς τὸ παντελές* gewöhnlich vom Grade: „ganz und gar" cf Lc 13, 11 und erst in zweiter Linie von der Zeit cf Bleek III S. 398; Expos. 1910 II S. 283. Die Ewigkeit des Heils (5, 9), auf welche vulg, syr[1], Ephr., Chrys. den Ausdruck beziehen, ist eine Folge seiner Absolutheit cf *σωτηρία παντελής* Philo II agric. 94 (21). 96 (22); migr. Abr. 2 (1); *παντελὴς σωτηρίας ἀπόλαυσις* 3 Mkk 7, 16.

zu gelangen [72]). Inwiefern er aber als der ewige Priester imstande ist, Urheber eines vollkommenen Heils (2, 10; 5, 9) für die an ihn sich anschließende Gemeinde zu sein, ergibt sich daraus, daß er sein von keinem Tode gefährdetes, unvergängliches Leben allezeit dazu benützt, um fürbittend für die Seinen einzutreten cf Rm 8, 34 (26f.); 1 Jo 2, 1. So läßt er sein Verhältnis zu Gott auch ihnen zugute kommen und vermittelt ihnen in ihren Anfechtungen die Hilfe, deren sie zur Überwindung der Versuchung und zur Aufrichtung aus dem Fall bedürfen (2, 18; 4, 16) [73]).

Mit den Ausführungen von 7, 1—25 ist die Eigenart des melchisedekischen Priestertums Jesu erschöpfend dargelegt und die darin begründete Überlegenheit Christi über das aaronitische Priestertum allseitig erwiesen worden. Trat hierbei nur die Verschiedenheit von dem Priestertum des AB hervor, so schickt sich der Vf nunmehr an, das eben gewonnene Ergebnis zu der früheren Gedankenreihe 4, 14—5, 10, welche die Ähnlichkeit zwischen Christus und Aaron aufzeigte, in Beziehung zu setzen. Gerade das, was Christus von dem Hohenpriester des AT unterscheidet, seine schlechthinige Reinheit und Erhabenheit wie die Unwandelbarkeit seines Lebens und seines Dienstes, macht ihn zu **dem in jeder Hinsicht vollkommenen Hohenpriester**, dem vollen Gegenbild Aarons, in dem die Idee des atl Hohepriestertums ihre allseitige und abschließende Verwirklichung gefunden hat. Die Ab-

---

[72]) Über die bloß in Textzeugen der vulg begegnende LA: *accedens per semetipsum* cf meine „Histor. Studien" S. 48. 213; Bleek III S. 399.

[73]) Nach Philo III somn. I 215 (37) ist der göttliche Logos Hoherpriester im Tempel der Welt, wie „der wahre Mensch" im Tempel der Seele den Priesterdienst verwaltet. Er ist nach quis rer. div. her. 205f. (42) *ἱκέτης τοῦ θνητοῦ* und steht mitteninne zwischen Gott und der Welt *οὔτε ἀγένητος ὡς ὁ θεὸς ὢν οὔτε γενητὸς ὡς ὑμεῖς, ἀλλὰ μέσος τῶν ἄκρων, ἀμφοτέροις ὁμηρεύων*, indem er Gott dafür bürgt, daß das Gewordene nicht gänzlich von ihm abfalle, und der Welt, daß Gott sein eigenes Werk nicht übersehe; cf auch fug. et. inv. 108 (20). In der von Bleek III S. 400f. beigezogenen Stelle Philo IV vit. Mos. II 134 (III 14) ist ebenso wie V spec. leg. I 96f. (sacerd. 6) unter dem *υἱός* wohl nicht der Logos, sondern die Welt zu verstehen. In II gigant. 52 (11) und migr. Abr. 102 (18) ist der *ἀρχιερεὺς λόγος* die sowohl dem Übersinnlichen als dem Sinnlichen zugewandte menschliche Vernunft. Bei aller Ähnlichkeit mit den Ausführungen des Hb ist die Differenz nicht zu verkennen. Philos Interesse ist ein kosmologisches. Die Mittlerstellung des Logos soll das Verhältnis Gottes zur Welt verständlich machen. Der Logos überbrückt den metaphysischen Gegensatz zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen. Das Interesse des Hb ist ein religiös-sittliches. Der vollkommene Priester beseitigt die Scheidung des Sünders von dem heiligen Gott, und das tut er nicht kraft seiner Naturbeschaffenheit als ein zwischen Gott und der Welt stehendes Mittelwesen von zweifelhafter Persönlichkeit, sondern als der der menschlichen Natur teilhaftige, durch Leiden und Tod hindurchgegangene und nun zu Gott erhöhte Vertreter der Gemeinde, dessen Selbsthingabe eine wirksame, sittliche Tat ist.

sicht des Vf, durch 7, 26—28 die Ausführung über das melchisedekische Priestertum mit der Parallele zwischen Aaron und Christus zu verklammern, tritt darin auch äußerlich zutage, daß an die Stelle des aus dem Citat Ps 110, 4 stammenden ἱερεύς 7, 1—25 jetzt wieder der ἀρχιερεύς tritt, der schon 5, 10; 6, 20 in das Citat eingetragen war. Nicht minder verrät sich jene Absicht auch darin, daß sich im Gedankengehalt wie im Wortschatz von 7, 26—28 allenthalben sowohl mit 4, 14—5, 10 wie mit 7, 1—25 Berührungen zeigen. Schon dies macht es unwahrscheinlich, daß der Vf mit 7, 26 einen ganz neuen Abschnitt beginnen will, obwohl allerdings 7, 26—28 sozusagen die Keimzelle für das Folgende enthält. Soweit Neues auftritt, gibt es sich nur als Begründung des bereits Gesagten und ordnet sich diesem unter (cf 27 b), und der Schlußsatz, in dem sich die ganze Ausführung abrundet, greift unverkennbar auf den 7, 11—25 beherrschenden Gegensatz zurück. [7, 26—28]: Denn ein solcher Hoherpriester war uns auch angemessen, fromm, vom Bösen unberührt, unbefleckt, geschieden von den Sündern und höher emporgekommen als die Himmel, der nicht tagtäglich nötig hat wie die Hohenpriester, zuerst für die eigenen Sünden Opfer zu bringen, sodann für die des Volkes; denn dies hat er ein für allemal getan, als er sich selbst darbrachte. Denn das Gesetz bestellt Menschen zu Hohenpriestern, die Schwachheit haben, dagegen das Wort des Eidschwurs, der auf das Gesetz folgte, einen, der Sohn ist, auf ewig vollendet. Soll der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden nicht völlig abreißen, was doch wegen des γάρ nicht anzunehmen ist, so kann τοιοῦτος hier nicht wie 8, 1 auf das Folgende hinweisen, sondern muß sich wie gewöhnlich auf das Vorhergehende beziehen, wobei dann die Attribute ὅσιος κτλ. als Appositionen zu τοιοῦτος hinzutreten [74]). Ein solcher Hoherpriester, der, weil er allezeit lebt und seines Amtes waltet, imstande ist, uns völlig zu retten, entsprach auch dem, was wir Christen bedurften, wenn uns geholfen sein sollte [75]), und das

[74]) Auf das Folgende geht τοιοῦτος in der Übersetzung der vulg: *talis enim decebat ut nobis esset pontifex.* Euthym. will die Beziehung auf das Vorhergehende mit der auf das Folgende verbinden: οἷον ὁ λόγος ἐδήλωσεν ἢ καὶ δηλώσει; so auch Bengel, Weste. Das ist indes nicht nötig, wenn man nur das Verhältnis der Appositionen zum Pronomen richtig bestimmt. Treffend übersetzt Bleek III S. 402: „er, der da ist".

[75]) Die Streichung des καί vor ἔπρεπεν (ℵCKLP Min Verss.) mag durch die falsche Beziehung des Pronomens auf das Folgende veranlaßt worden sein und erklärt sich jedenfalls leichter als seine Beifügung, weshalb es mit ABD 1739 Min pal syr[1] u. [s] ar beizubehalten ist. — Zu ἔπρεπεν cf 2, 10.

um so sicherer als er, wie schon 4, 14—16 dargelegt wurde, alle die Qualifikationen des Charakters und der Stellung besitzt, ohne die es keinen vollkommenen Hohenpriester gibt [76]). Nach seiner religiös-sittlichen Beschaffenheit ist er *ὅσιος*, ein חָסִיד (cf AG 2, 27; 13, 35), der sich in Gesinnung und Handlungsweise einzig durch die Rücksicht auf Gott und seinen Willen leiten läßt. Ferner *ἄκακος* und *ἀμίαντος*, nicht bloß frei von aller Befleckung seitens der Umwelt, wie es dem Hohenpriester des AT zur Pflicht gemacht war, sich vor aller rituellen Verunreinigung zu hüten (Lev 21, 10—15), sondern mit dem Bösen gänzlich unverworren, seiner ganz und gar unteilhaftig cf 4, 15 [77]). Zu seiner persönlichen Eigenart kommt aber die Erhabenheit seiner Stellung hinzu. Er ist aus dem Bereich der Sünder entrückt [78]), nicht bloß aller Gefährdung durch die von ihnen ausgehende Versuchung enthoben, sondern auch aller der Beziehung zu ihrer Sünde entnommen, in die ihn sein Erlöserberuf versetzt hatte (9, 28), über alle Sphären der Himmelswelt hinaus zu der Stätte der unmittelbarsten und vollkommensten Gegenwart Gottes emporgehoben cf 4, 14; Eph 4, 10. Die allseitige Erhabenheit, welche dem zu Gott erhöhten Christus somit zukommt, enthebt ihn auch der Notwendigkeit, alltäglich zuerst für die eigenen Sünden und dann für die des Volkes Opfer darzubringen wie die Hohenpriester. Daß der Vf bei diesem Vergleich die Opferhandlung des großen Versöhnungstages vor Augen hat, ergibt sich daraus, daß erstens nur bei dieser Gelegenheit der Hohepriester gehalten war, eine regelmäßig wiederkehrende Funktion in eigener Person zu verrichten; daß zweitens nur an diesem Tage,

---

[76]) Ohne willkürliche Umdeutung lassen sich die 5 Attribute Christi nicht mit Schlicht. als Merkmale der beständigen Dauer seines Lebens und seiner Intercession begreifen. Obwohl sie zu der in 7, 25 enthaltenen Charakteristik in engster Beziehung stehen und die Voraussetzung dafür bilden, ergänzen sie dieselbe durch das, was schon 4, 14—16 als notwendiges Kennzeichen des vollkommenen Hohepriestertums, wie es Christus besitzt, genannt war.

[77]) Will man die 3 Attribute in ein Schema bringen, so kann man mit Bengel erklären: *ὅσιος in respectu ad deum, ἄκακος secundum se, ἀμίαντος nil labis trahens a ceteris hominibus.* *ὅσιος* hat im Sprachgebrauch der LXX und des NT vorwiegend religiöse Bedeutung und steht häufig neben *δίκαιος* für das richtige Verhalten gegen Gott wie letzteres gegen die Menschen Tit 1, 8; 1 Th 2, 10; Lc 1, 75; Eph 4, 24. *ἄκακος* Hi 2, 3; 8, 20 = תָּם, Ps 25, 21 = תֹּם bringt zum Ausdruck, daß Christi Reinheit im Unterschied von der des atl Hohenpriesters nicht bloß kultischer, sondern sittlicher Natur ist, wodurch auch *ἀμίαντος* die Bedeutung einer nicht bloß rituellen (2 Mkk 14, 36; 15, 34), sondern sittlichen Unbeflecktheit (Jk 1, 27; 1 Pt 1, 4) gewinnt.

[78]) Unrichtig bezieht syr[1] durch die Übersetzung *separatus a peccatis κεχωρισμένος* auf die sittliche Verschiedenheit statt in Übereinstimmung mit dem Folgenden auf die räumliche Geschiedenheit Christi von den Sündern.

wie *πρότερον* und *ἔπειτα* nachdrücklich betonen, das Opfer des Hohenpriesters dem der Gemeinde voranging (Lev 16, 6. 9), und daß drittens dieses Opfer speziell den Zweck der Sündensühnung hatte cf 5, 3. Schwierigkeit macht indes die Bestimmung *καθ' ἡμέραν*, da das Doppelopfer des Versöhnungstages, wie der Vf recht wohl weiß (cf 9, 7. 25; 10, 1. 3), nicht oftmals, sondern bloß einmal im Jahr darzubringen war (Lev 16, 2. 29 f.). Um von ganz unhaltbaren Lösungsversuchen abzusehen [79]), ließe sich diese Schwierigkeit dadurch beseitigen, daß man *καθ' ἡμ.* mit Hofmann ausschließlich auf Christus bezöge und den Gedanken also näher dahin bestimmte, Christus habe nicht nötig, alltäglich zu tun, was den Hohenpriestern des AB alljährlich oblag [80]). Auf die Stellung von *καθ' ἡμ.* kann man sich hierfür schwerlich berufen, eher auf den Zusammenhang, insofern das beständige Eintreten Christi für die Seinigen zu fordern scheint, daß er das Opfer für sich und die Gemeinde beständig wiederholen müßte, wenn er überhaupt eines solchen bedürfte. Allein hätte der Vf nur sagen wollen,

---

[79]) Um die Beziehung auf den Versöhnungstag zu ermöglichen, übersetzt Schlicht. *καθ' ἡμέραν* sprachwidrig: *secundum diem, nempe statam ac definitam: in anniversario illo videlicet sacrificio* cf Ex 5, 13 (LXX gibt den Sinn des Grundtextes nicht richtig wieder). Biesenthal (ähnlich schon Lakemacher cf Bleek III S. 406) statuiert einen Übersetzungsfehler, indem er annimmt, ein ursprüngliches יומא יומא des angeblichen hebr. Originals sei irrtümlich durch „alltäglich" statt durch „jeweilen am Versöhnungstag" wiedergegeben worden. Nach A. Seeberg, N. Jahrbb. f. d. Th. 1894 S. 364 ff. und im Komm. gehört die Negation nicht zu *καθ' ἡμ.*, sondern bezieht sich darauf, daß „Christus angesichts seiner Sündlosigkeit bei seinem Tag um Tag stattfindenden Tun so zu verfahren benötigt sei wie die Hohenpriester, welche zuerst für die eigenen Sünden und erst dann für die des Volkes darzubringen hatten" (S. 369), m. a. W. Christus habe bei seinem täglichen *ἐντυγχάνειν* nicht erst für eigene Sünden zu opfern. Hiergegen spricht indessen 1. die Stellung von *καθ' ἡμ.*, für die sich Seeberg mit Unrecht auf Winer § 61, 5 beruft, da die Trajektion der adverbialen Bestimmung im vorliegenden Fall notwendig zu einem Mißverständnis geführt hätte; 2. die Wahl des Ausdrucks *καθ' ἡμ.*, wofür *πάντοτε* hätte stehen müssen, da für das jenseitige Tun Christi der Wechsel von Tag und Nacht außer Betracht fällt; 3. der Ton liegt bei Seeberg ganz einseitig auf dem Opfer für die eigene Person, was zu dem folgenden Begründungssatz nicht stimmt.

[80]) Als Vertreter der gleichen Auffassung sind zu nennen Riehm, Kähler, Weiß, Zahn Einl. II[3] S. 159 Anm. 14 u. a. Del., der im Kommentar dieser Auslegung ebenfalls zustimmt, hat sie später aufgegeben. Zahn a. a. O. fordert für den Fall, daß der Vf von einem täglichen Opfer des Hohenpriesters sprechen wollte, eine Wortstellung wie *οὐχ ὡς οἱ ἀρχ. καθ' ἡμέραν* oder *οὐ καθ' ἡμέραν ὥσπερ οἱ ἀρχ. ἔχει ἀνάγκην κτλ.*; vielleicht kann man aber umgekehrt sagen, daß der Vf, um die ausschließliche Beziehung von *καθ' ἡμ.* auf Christus zu garantieren, hätte schreiben müssen: *ὃς οὐ καθ' ἡμ. ἔχει.* Bei der tatsächlichen Wortstellung des Textes ist *καθ' ἡμ.* mit *ἔχει ἀνάγκην* aufs engste verbunden, weshalb *ὥσπερ οἱ ἀρχιερεῖς* zu dem einheitlichen Gesamtausdruck gehören muß.

Christus müsse nicht stets von neuem ein Opfer darbringen, so würde er schwerlich καθ' ἡμ. geschrieben haben [81]), und die Vorstellung, daß Cristus, um als ein Hoherpriester wie der des AT die Gemeinde dauernd vertreten zu können, sein Opfer nicht bloß alljährlich, sondern alltäglich hätte wiederholen müssen, ist dem Briefe fremd. Wo der Vf hypothetisch einmal mit der Wiederholung des Opfers Christi rechnet (9, 25 f.), liegt eine über die jährliche Wiederkehr hinausgehende Steigerung der Darbringung ganz außerhalb des Gesichtskreises, wie andererseits die Unfähigkeit der atl Hohenpriester zu einer beständigen Vertretung der Gemeinde nicht auf die ungenügende Häufigkeit ihrer Opfer, sondern auf ihre beschränkte Lebensdauer zurückgeführt wird (7, 23 f.). Hätte der Vf eine tägliche Darbringung nur für den Fall in Betracht gezogen, daß Christus genötigt wäre, sein Opfer zu wiederholen, so würde er dem Christus obliegenden καθ' ἡμέραν ἀναφέρειν gegensätzlich ein κατ' ἐνιαυτὸν ἀναφέρειν seitens der Hohenpriester des AT gegenübergestellt haben cf 3 Esr 4, 52; 6, 29. Da er das unterläßt, muß man annehmen, er wolle zu ὥσπερ οἱ ἀρχιερεῖς nicht bloß ἀνάγκην ἔχουσι, sondern auch καθ' ἡμέραν ergänzt wissen. Erwägenswert ist die Annahme von Kurtz, der Vf habe durch die Einschiebung von καθ' ἡμ. zwischen ἔχει und ἀνάγκην nicht „die Notwendigkeit, täglich für seine eigenen Sünden zu opfern", ausdrücken wollen, „sondern die durch sein tägliches Sündigen sich täglich erneuernde und täglich ihn drückende Notwendigkeit, ehe er (am großen Sühntage) für des ganzen Volkes Sünde opfern durfte, zuvor für die eigenen Sünden Opfer darzubringen". Richtig ist hieran jedenfalls, daß ἀνάγκην ἔχει nicht sowohl einen durch das Gesetz ausgeübten Zwang als eine in den Verhältnissen begründete Nötigung bezeichnet (Lc 14, 18; 23, 17; 1 Kr 7, 37; Ju 3); aber der Parallelismus zwischen dem Opfer des Hohenpriesters für sich selbst und dem für die Gemeinde wird zerstört, und die Ausschaltung der Beziehung von καθ' ἡμ. auf θυσίας ἀναφέρειν widerspricht dem Gesamteindruck des Satzes. Das fällt um so mehr ins Gewicht, als der Hohepriester nach Lev 6, 12—16 (LXX 6, 19—23) wirklich καθ' ἡμ. (Sir 45, 14) ein Opfer zu bringen hatte, das mit dem Gemeindeopfer zusammen dargebracht wurde [82]). Dieses hohepriesterliche Speisopfer allein kann

[81]) Man kann zugeben, „daß καθ' ἡμέραν sprichwörtlich die häufige und stetige Wiederkehr eines Vorgangs ausdrückt, gleichviel ob er täglich einmal oder alle 8 Tage dreimal eintritt (cf 1 Kr 15, 31; 2 Kr 11, 28; Hb 3, 13; 10, 11)" (Zahn a. a. O.), und den Ausdruck im vorliegenden Zusammenhang dennoch befremdlich finden. Trotz gelegentlicher Abschleifung des Sprachgebrauchs bleibt die Grundvorstellung einer täglichen Wiederholung dennoch vorherrschend. Diese ist aber gerade dann unpassend, wenn man καθ' ἡμ. auf das jenseitige Tun Christi einschränkt.

[82]) Cf Philo III quis rer. div. her. 174 (36): τὰς ἐνδελεχεῖς θυσίας . . .

der Vf freilich nicht im Auge haben, da es nicht ein Sündopfer, sondern ein Brandopfer war, auch nicht vor dem Gemeindeopfer, sondern zwischen dessen Bestandteilen [83]) und nicht notwendig vom Hohenpriester in eigener Person dargebracht wurde [84]). Dagegen kann der Vf das tägliche Opfer des Hohenpriesters mit dem jährlichen des Versöhnungstages zusammenfassen, da das Brandopfer ja ebenfalls sühnende Wirkung besaß (Lev 1, 4; 14, 20; 16, 24; Hi 1, 5; 42, 8) und das Sühnebedürfnis des Hohenpriesters sich auch dann bemerkbar machte, wenn er sein Opfer nicht in eigener Person darbrachte. Was am Versöhnungstag in der Vorordnung des Sündopfers für den Hohenpriester vor dem für die Gemeinde am stärksten zur Darstellung kam, daß nämlich der Hohepriester um seiner eigenen Sündhaftigkeit willen die Gemeinde nicht vertreten könne, ohne zuvor selbst durch ein Opfer entsündigt worden zu sein, das fand auch bei dem täglichen Opfer darin seinen Ausdruck, daß mit dem morgendlichen und abendlichen Opfer für die Gemeinde jeweilen ein solches für den Hohenpriester verbunden war. Der Vf verknüpft also zwei verschiedene Opferarten, um seinen Gedanken durch die Eigentümlichkeiten beider zu illustrieren, ähnlich wie er 9, 18—21 das Opfer der Bundesschließung und die Sündopfer des Versöhnungstages in eins zusammenfaßt [84a]). Von der sich täglich wiederholenden Nötigung, ein Opfer für eigene Sünden zu bringen, ist Christus seiner vollkommenen Sündenreinheit wegen gänzlich frei. Darin zeigt sich seine unvergleichliche Erhabenheit über die Hohenpriester des AB. Seine dauernde Versetzung in die unmittelbare Nähe Gottes setzt aber zugleich voraus, daß er auch für die Gemeinde kein Sünd-

---

ἥν τε ὑπὲρ ἑαυτῶν οἱ ἱερεῖς προσφέρουσι τῆς σεμιδάλεως καὶ τὴν ὑπὲρ τοῦ ἔθνους τῶν δυεῖν ἀμνῶν, οὓς ἀναφέρειν διείρηται.

[83]) Die Darbringung erfolgte zwischen dem zu dem Lamm des Gemeindeopfers gehörigen Speisopfer und Trankopfer cf M. Joma II 3 (III 4); Tamid III 1; IV fin.; auch Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes II⁴, S. 352—355.

[84]) Nach Lev 6, 12 ff. (LXX 6, 19 ff.); Sir 45, 14 hat Aaron bzw. sein Amtsnachfolger das Opfer zu bringen, womit indes nicht gesagt ist, daß er es in eigener Person zu verrichten habe, sondern nur, was Jos. ant. III 257 (10, 7) in die Worte faßt: *θύει δ' ὁ ἱερεὺς ἐκ τῶν ἰδίων ἀναλωμάτων κτλ.* (cf auch 1 Chron 9, 31 LXX). Die Herzubringung des Speisopfers und die Darbringung auf dem Altar gehörte nach der Mischna zu den Geschäften, welche die Priester täglich unter sich verlosten. Daher redet auch Philo III quis rer. div. her. 174 (36); congr. erud. 103 (19); V spec. leg. I 256 (vict. 15) vom Opfer der Priester, nicht des Hohenpriesters. Dem letzteren war es freilich unbenommen, so oft er wollte, selbst zu fungieren, und nach Jos. bell. V 230 (5, 7) machte er von diesem Rechte an Sabbathen und Festtagen auch Gebrauch. Die weitergehende Behauptung des Talmud, der Hohepriester habe das tägliche Opfer jeweilen selbst vollzogen (Delitzsch, Talmud-Studien in Z l Th K. 1860, S. 593—596), entbehrt geschichtlichen Werts.

[84a]) Der Sündopferfarren des Versöhnungstages und das Mehlopfer des Hohenpriesters werden auch M. Megilla I 9 zusammengestellt.

opfer mehr zu bringen hat. Diese Voraussetzung rechtfertigt der Vf durch den Begründungssatz 27^b, welcher feststellt, daß Christus durch seine Selbsthingabe dieses Opfer ein für allemal vollzogen hat. Grammatisch angesehen, wäre es das Einfachste, τοῦτο auf die Darbringung des Doppelopfers 27^a zu beziehen. Die so nachdrücklich betonte Sündlosigkeit Jesu (4, 15; 7, 26; 9, 14) schließt jedoch den Gedanken gänzlich aus, Jesus habe wie der Hohepriester des AT auch ein Opfer für eigene Sünden gebracht. Nicht einmal eine Analogie zu dem hohepriesterlichen Opfer für die eigene Person liegt bei Jesus vor. Denn daß er wenigstens für eigene Schwachheit habe opfern müssen, kann der Vf nicht sagen wollen, da, wie bereits oben S. 129 gezeigt worden ist, 5, 7 von einem Opfer des Herrn für seine eigene Person nicht die Rede ist. Die griech. Exegeten [85]) haben sich durch ihr Sprachgefühl nicht gehindert gesehen, τοῦτο bloß auf ἔπειτα τῶν τοῦ λαοῦ zu beziehen, und dies ist um so gewisser möglich, als die beiden Teile des hohepriesterlichen Opfers durch die Zwischenstellung von θυσίας ἀναφέρειν auch äußerlich voneinander getrennt werden [86]). Der erhöhte Christus braucht für die Gemeinde kein Opfer mehr zu bringen, weil er dies damit, daß er sich selbst an Gott hingegeben hat, auf einmal und also ohne die Notwendigkeit einer Wiederholung d. h. ein für allemal (cf 9, 12; 10, 10; Rm 6, 10) getan hat [87]). Worin die Selbsthingabe Jesu besteht, bleibt hier noch unausgesprochen. Der Zusammenhang zeigt nur, daß der Vf an eine der Erhöhung Christi vorangehende, der Opferhandlung des Hohenpriesters am Versöhnungstag gegenbildlich entsprechende geschichtliche Tatsache denkt. Erst aus dem weiteren Verlauf des Briefes ergibt sich, daß der Vf die Hingabe des Leibes Jesu im Tode (10, 10. 12. 14; 9, 28) und die Selbstdarstellung des

---

[85]) Cf Chrys., Thdrt, Oekum., Theophyl., Euthym., meist mit ausdrücklicher Ablehnung der gegenteiligen Auffassung.

[86]) Die Ersetzung des Plur. θυσίας durch den Sing. θυσίαν (D P Min d r Amb. de fide III 11, Aug.) beruht auf der Erwägung, daß Christus nicht Opfer in der Mehrzahl gebracht habe. Die Änderung an dieser Stelle zog dann auch die Umwandlung von οἱ ἀρχιερεῖς in ὁ ἀρχιερεύς (D) nach sich.

[87]) Die LA προσενέγκας (ℵ A 17 Min) unterliegt nicht dem Verdacht, Konformation mit dem gewöhnlichen Sprachgebrauch des Briefes zu sein, da θυσίας ἀναφέρειν 27^a unangetastet geblieben ist. Dagegen beruht ἀνενέγκας (B D K L P Min) auf Angleichung an das Vorhergehende. Die der Komposition der beiden Verba entsprechende Bedeutungsverschiedenheit: ἀναφέρειν „auf den Altar hinaufbringen" (Jk 2, 21), προσφέρειν „zum Altar hinzubringen" (Mt 5, 23) oder „Gotte darbringen" (Hb 11, 4; AG 7, 42) hat sich im Sprachgebrauch häufig ganz verwischt, so daß beide Verba im AT und NT wie bei Philo und Jos. von der Opferdarbringung stehen, gleichviel ob der Priester oder der, welcher das Opfer bestreitet, Subjekt der Handlung ist.

Erhöhten vor Gott (8, 3) zu einer einheitlichen Handlung zusammenfaßt (9, 14. 25 f.), welche zu den beiden Akten des hohepriesterlichen Opfers am Versöhnungstage, nämlich der Schlachtung des Sündopfers im Vorhof und der Sprengung des Bluts im Allerheiligsten, die Parallele bilden. Dies zu entfalten, hat er jetzt noch keine Veranlassung, wo er nur dartun will, daß zu einer Wiederholung des Opfers Christi kein Bedürfnis vorliegt (cf den Exkurs am Ende des Bandes). Er spricht es aber hier zum erstenmal im Briefe aus, daß Jesus Priester und Opfer zugleich ist, und erwähnt damit eine im späteren Verlauf des Briefes noch ausführlich zu erörternde, das Opfer Jesu von dem des atl Hohenpriesters charakteristisch unterscheidende Eigentümlichkeit des Werkes Christi. Hat der Begründungssatz 27^b nur den Zweck, beinahe in Form einer parenthetischen Bemerkung verständlich zu machen, inwiefern der erhöhte Christus nicht mehr genötigt war, ein Opfer für die Sünden der Gemeinde zu bringen, so entspricht es völlig dem Zusammenhang, wenn v. 28 noch eine abschließende Begründung von v. 27^a folgt[88]). Der Gedanke ist wesentlich derselbe wie v. 26, nur daß der Vf hier den gesamten Inhalt von v. 11—25 kurz zusammenfaßt und in einer sorgfältig formulierten Antithese nochmals das unvollkommene Hohepriestertum des Gesetzes und das abschließende der Verheißung einander gegenüberstellt. Das Gesetz bestellt zu Hohenpriestern Menschen, wie es sie vorfindet, behaftet mit Schwachheit[89]), die ebendarum von Sünde nicht frei bleiben und ohne Opfer für sich selbst nicht auskommen (5, 2 f.), aber auch dem Todesgeschick erliegen und in einer Vielheit stets aufeinander folgender Amtsträger sich in ihrem Dienst ablösen müssen (7, 23). Ganz anders das Wort der Verheißung Ps 110, 4. Weil mit einem Eidschwur erfolgt, begründet es ein Hohepriestertum von unvergänglicher Dauer (7, 20—22), und da es erst lange nach dem Gesetz an David ergangen ist, so ist es dazu bestimmt, das mangelhafte Hohepriestertum des AB durch ein besseres zu ersetzen[90]). Der göttliche Eidschwur bestellt nämlich einen Hohenpriester, der als Sohn Gottes von vornherein befähigt und berufen ist, die Menschen vor Gott zu ver-

---

[88]) Nach richtiger Fassung des Zusammenhangs bezieht sich das *γάρ* nicht auf 27^b (Lünem.), da ja die allgemeine Erwägung über die Person des Hohenpriesters v. 28 nicht die einzelne Tatsache der Vergangenheit 27^b begründen kann.

[89]) Das Bestreben, *ἀνθρώπους* enger mit der dazu gehörigen Bestimmung *ἔχοντας ἀσθένειαν* zu verknüpfen, hat verschiedene Umstellungen veranlaßt: *καθίστησιν ἀνθρώπους ἀρχιερεῖς* (cop basm), *καθιστ. ἱερεῖς ἀνθρωπ.* (D d).

[90]) Da der Vf nicht *ὁ*, sondern *τῆς μετὰ τὸν νόμον* schreibt, legt er den Nachdruck auf *ὁμοπροσία*. Das wird verkannt durch die Übersetzung *sermo iur., qui post legem est*: r Ithac. c. Varim. I 67 vulg.

treten (4, 14; 5, 5), und der als auf ewig Vollendeter die Versuchung und das Todesgeschick, durch die er hindurchgegangen, für immer hinter sich hat (2, 10; 5, 9), nunmehr in seiner sittlichen Bewährung und seinem vollendeten Lebensstand ein Hoherpriester, der eines Opfers für sich selbst und die Gemeinde nicht mehr bedarf (27a). Die Überlegenheit des ntl Hohepriestertums über das atl beruht somit letztlich auf der Person des Hohenpriesters. Die Leser befinden sich daher in einer verhängnisvollen Täuschung, wenn sie geneigt sind, im Blick auf Jesu Tod und Entrückung der Priesterinstitution des AB einen relativ höheren Wert beizumessen als der Heilsveranstaltung des NB; denn gerade nur durch das Todesleiden und die Erhebung zu Gott hat Jesus der Hohepriester werden können, in dem das Ideal des gesetzlichen Hohenpriesters und die Weissagung von Ps 110, 4 zur Erfüllung gelangt ist.

4. Jesus der Hohepriester im Himmel auf Grund seines abschließenden Selbstopfers 8, 1—10, 18.

Nachdem der Vf im bisherigen die Person des wahren Hohenpriesters als Gegenbild Aarons (4, 14—5, 10) wie Melchisedeks (7, 1—25) dargestellt hat (7, 26—28), geht er nunmehr zur Schilderung des hohepriesterlichen Dienstes Christi über, den er 7, 26 f. erst gestreift hat. Das gibt ihm Gelegenheit, ausführlich auf die Anstöße einzugehen, welche die Unsichtbarkeit des zu Gott entrückten Christus und das Leidensgeschick des Herrn für die Leser bildeten. Die Erörterung über den hohepriesterlichen Dienst Christi läßt sich überhaupt nur von hieraus verstehen. Was den Lesern als Anstoß erscheint, erweist der Vf als ein Motiv des Glaubens. Gerade nur als der zur Rechten Gottes Erhöhte, im himmlischen Heiligtum Waltende ist Christus der wahre Hohepriester, dies aber wiederum nur als der, welcher zuvor im Tode sein Leben zur Sündensühne dahingegeben hat. Die Darstellung nimmt auch hier das Verfahren des Hohenpriesters am Versöhnungstage zu ihrem Ausgangspunkt. Wie der Hohepriester zuerst im Vorhof die Opfertiere schlachtete und dann deren Blut im Allerheiligsten Gott darbrachte, so hat Christus als das wahre Opfer zuerst auf Erden sein Blut hingegeben und sodann im Himmel sich selbst Gott dargebracht. Der Begründer eines neuen, höheren Opfers und Hohepriestertums kann er aber nur sein, weil er zugleich der Mittler jener von der Weissagung des AT angekündigten Gottesstiftung ist, welche die atl Ordnung mit ihrem Kultus und Heiligtum bei weitem überragt und in jeder Beziehung die vordem vergeblich angestrebte Vollendung herbeiführt. Wie gleich der

Ausgangspunkt der ganzen Erörterung unmißverständlich zeigt, legt der Vf allen Nachdruck darauf, daß Christus seinen Priesterdienst im Himmel an der Stätte der vollkommenen Gottesnähe verwaltet. Darin enthüllt sich die einzigartige Erhabenheit der Stellung Christi und der abschließende Charakter seines Dienstes am deutlichsten. Hier setzt der Vf daher auch immer wieder ein, wenn er ein neues Merkmal der Vollkommenheit an Christi Werk hervorheben will (9, 11f. 24f.). So entspricht es nicht bloß der durch 7, 26 dargebotenen Anknüpfung, sondern auch der Wichtigkeit des Gedankens, wenn der Vf mit Hintanstellung der geschichtlichen Folge zuerst **den hohepriesterlichen Dienst Christi im Himmel 8, 1—6** behandelt und erst später 9, 11ff. das Todesopfer Christi bespricht, das die Voraussetzung hierfür bildet. [8, 1f.]: Hauptsache aber ist bei dem, was in Rede steht: Wir haben einen solchen Hohenpriester, der sich zur Rechten des Thrones der Majestät im Himmel niedergesetzt hat als priesterlicher Diener des Heiligtums und des wahren Stiftszeltes, welches der Herr aufgeschlagen hat, nicht ein Mensch. Um den jetzt zur Behandlung kommenden Gegenstand sogleich in seiner vollen Wichtigkeit erkennen zu lassen, stellt der Vf seiner Ausführung in Form einer vorausgeschickten Apposition die Worte *κεφάλαιον δὲ ἐπὶ τοῖς λεγομένοις* voran[91]). Da die Aussage v. 1f. zwar einen früher ausgesprochenen Gedanken wieder aufnimmt cf 1, 3. 13; (4, 14. 16; 6, 20; 7, 26), aber nicht eine kurze Zusammenfassung einer längeren Ausführung enthält, so ist von den zwei im vorliegenden Zusammenhang für *κεφάλαιον* in Betracht kommenden Bedeutungen „Summe" und „Hauptsache" die erste von vornherein ausgeschlossen[92]). Fraglich kann nur sein, ob der Vf durch das artikellose *κεφάλαιον* einen einzelnen von mehreren Hauptpunkten zur Diskussion stellen oder aber das Folgende als Hauptsache seiner gegenwärtigen Erörterung bezeichnen will. Im ersteren Fall würde er durch ein beigefügtes *ἕν* oder sonstwie bemerklich gemacht haben, daß er nur einen von mehreren gleichwertigen Punkten zu besprechen gedenke, während der Ausdruck, so wie er lautet, die

---

[91]) Zu dem vorangestellten Nomin. abs. wie Rm 8, 3; 1 Pt 3, 8; Sap 16, 17; Philo II post. Caini 19 (6) cf Kühner-Gerth § 406, 6; Radermacher S. 17f.

[92]) Außer dem von Bleek III S. 417 zusammengestellten Material cf Philo I leg. alleg. II 102 (25), wo es von Ex 15, 1 heißt: *καὶ σχεδὸν τοῦ ᾄσματος ὅλον τὸ κεφάλαιον τοῦτ' ἐστίν, ἐφ' ὃ τὰ ἄλλα πάντα ἀναφέρεται*; Isaeus XI 50: *ἓν κεφάλαιον πάντων μέγιστον*; Jos. c. Ap. I 219 (24): *ἓν ἔτι μοι κεφάλαιον ὑπολείπεται*; vier *κεφάλαια* seiner Abhandlung unterscheidet Philo III fug. et invent. 7 (2); 143 (26); 166 (30). Chrys. XIV S. 172: *κεφάλαιον ἀεὶ τὸ μέγιστον λέγεται*; cf auch die Lateiner: *caput* r; *capitulum* d vulg.

Vorstellung erweckt, der Vf betrachte das, wovon er nunmehr reden will, als die entscheidende Hauptsache, auf die ihm besonders viel ankommt [93]). Man muß sich nur vor dem Mißverständnis hüten, als ob er mit *ἐπὶ τοῖς λεγ.* auf das eben Gesagte oder auf das gleich zu Sagende hinweisen wolle [94]). Das Präsens erlaubt keine andere Beziehung als die auf den gerade jetzt in Rede stehenden Gegenstand, und dies ist das Hohepriestertum Jesu Christi. Hierbei ist dem Vf von größter Wichtigkeit, daß die Christen im Unterschied vom jüdischen Volk einen Hohenpriester haben, der nicht auf Erden, sondern im Himmel seinen Platz hat und zwar dort zur Rechten des Thrones der göttlichen Majestät cf 1, 3 [95]). Die Unmittelbarkeit der Gottesgemeinschaft, zu welcher Jesus damit gelangt ist, und sein Anteil am göttlichen Weltregiment sichern seiner priesterlichen Intercession ihre unbedingte Wirkungskraft. In der vollkommenen Einheit Jesu mit Gott liegt die vollkommene Gewähr für den Erfolg seines hohepriesterlichen Waltens [96]). Daß nämlich auf diesem der Nachdruck liegt und die Teilnahme am göttlichen Weltregiment nur mitanklingt, zeigt die Prädikatsbestimmung, welche angibt, daß Christus im Himmel mit der Aufgabe betraut ist, priesterlichen Dienst am Heiligtum zu versehen [97]). An sich könnte *τῶν ἁγίων λειτουργός* Christus als Diener der Heiligen [98]) oder als Verwalter der heiligen Dinge [99]) benennen.

---

[93]) Cf die von Bleek III S. 419 angeführten Parallelen: Plato leg. I 643 D: *κεφάλαιον δὴ παιδείας λέγομεν τὴν ὀρθὴν τροφήν*; Isocrat. Areop. 12 S. 146 F: *κεφάλαιον δὲ τοῦ καλῶς ἀλλήλοις ὁμιλεῖν· αἱ μὲν κτλ.*

[94]) In diesem Falle hätte er *ἐπὶ τοῖς εἰρημένοις* oder *τοῖς λεχθησομένοις* schreiben müssen cf Isaeus I 48: *κεφάλαιον τῶν εἰρημένων.*

[95]) Im Unterschied von analogen Verbindungen wie 4, 16 (cf oben S. 120 f.) bezeichnet der Genit. *τῆς μεγαλωσύνης* hier die Majestät Gottes als Inhaberin des Thrones cf oben S. 12.

[96]) Wie Ephr.: *talem habemus presbyterorum presbyterum, non qui stat coram arca foederis, sed eum qui ascendens consedit in dextera sedis magnitudinis in coelis* legen auch Chrys., Oekum., Theophyl., Euthym. großen Nachdruck auf *ἐκάθισεν.* In der Tat betont der Vf 10, 11 f. dieses Moment, dagegen gibt 8, 1 kaum Veranlassung hierzu.

[97]) *Λειτουργεῖν* eigentlich einen dem Gemeinwesen zu leistenden, dann speziell den priesterlichen Dienst verrichten Hb 10, 11; Ps.-Aristeas 87; Jos. ant. XIII 55 (2, 3) und häufig in der LXX; im gleichen Sinn *λειτουργία*, selten in der LXX cf 1 Chron 28, 13, dagegen Hb 8, 6; 9, 21; Lc 1, 23; Phl 2, 17; Ps.-Aristeas 92 u. ö.; Philo V spec. leg. I 255 (vict. 15); Jos. bell. I 26 (prooem. 10); *λειτουργός* „priesterlicher Diener" Jes 61, 6; Sir 7, 30; Rm 15, 16; Ps.-Aristeas 95; Test. Lev. 2, 10; 4, 2; Philo V spec. leg. I 249 (vict. 13).

[98]) So erklären Ephr., Cyr. (bei Cramer VII S. 575 f.), Oekum., Alkuin, Haimo u. a., auch eine Alternativerklärung bei Theophyl. und Euthym., sprachlich nicht unmöglich cf Jos 1, 1; 2 Sam 13, 18 u. a.; Philo V spec. leg. I 249 (vict. 13).

[99]) Cf Philo I leg. alleg. III 135 (46): *θεραπευτὴς καὶ λειτουργὸς τῶν ἁγίων*; III fug. et inv. 93 (17): *ἡ τῶν ἁγίων λειτουργία.*

Aber da *τὰ ἅγια* im Sprachgebrauch des Briefs regelmäßig Bezeichnung des Heiligtums ist und der Ausdruck hier in Parallele mit *ἡ σκηνή* steht, kann nichts anderes als die Wohnstätte Gottes gemeint sein. Allerdings hat die Bezeichnung Christi als Diener des Heiligtums etwas Befremdliches. Sie scheint einen Priesterdienst vorauszusetzen, der nach Art des atl in verschiedenen Manipulationen an Tempelgeräten besteht. Inwiefern der Vf, trotzdem er Christus keine derartigen Kulthandlungen zuschreibt, doch von einem durch den Erhöhten vollzogenen Dienst am Heiligtum reden kann, wird erst 9, 23 durchsichtig, wo er voraussetzt, daß auch das wahre Heiligtum einer Reinigung bedürfe. Daß dieses Heiligtum nicht auf Erden, sondern im Himmel zu suchen ist, ergibt sich im Zusammenhang mit v. 1 ganz von selbst. Es bedarf also nicht der Ergänzung von *ἀληθινῶν* aus dem Folgenden, um den Unterschied zwischen dem irdischen und dem himmlischen Heiligtum anzudeuten. Anders verhält es sich mit dem parallelen *ἡ σκηνή*. Als technische Bezeichnung des während der Wüstenwanderung zur Offenbarungsstätte Gottes dienenden Zeltes läßt dieser Ausdruck zunächst nicht an ein himmlisches Heiligtum denken und bedarf daher einer verdeutlichenden Beifügung. Die *σκηνή* im Himmel ist *ἡ ἀληθινή*, sie ist das wesenhaft und wirklich, was das irdische Stiftszelt nur schattenhaft und unvollkommen war, oder wie es v. 5 sich darstellt, sie ist das Urbild, das am irdischen Heiligtum nur sein mangelhaftes Abbild hat (Hb 9, 24) [100]). Im Anschluß an den Sprachgebrauch der LXX in Lev 16 bezeichnet *τὰ ἅγια* im Hb das wahre Heiligtum, die Stätte der unmittelbaren Gegenwart Gottes (9, 8. 12; 10, 19), das vollkommene Gegenbild des Allerheiligsten der Stiftshütte cf 9, 24 f.; 13, 11 [1]). Dementsprechend könnte mit *ἡ σκηνή* wiederum gemäß der Verwendung des Worts in der LXX Lev 16 eine dem vorderen Raum der Stiftshütte d. h. dem Heiligen analoge Stätte der bloßen Annäherung an Gott gemeint sein. In 9, 11 ist *ἡ σκηνή* unstreitig in diesem Sinn gebraucht; allein hier, wo die Unterscheidung zwischen einer *πρώτη* und einer *δευτέρα σκηνή* (Hb 9, 2. 3. 6. 7. 8) noch gar nicht vollzogen ist, liegt es näher, unter der *σκηνή* das ganze Heiligtum zu verstehen, worauf ja auch die sogleich folgende Anspielung auf Ex 33, 7 und der sonstige Sprachgebrauch des Briefes (cf 8, 5; 9, 21; 13, 10) weisen. Durch

---

[100]) Cf zu *ἀληθινός* Lc 16, 11; 1 Th 1, 9, Zahn zu Jo 1, 9 (Bd IV³ S. 67 A 53), auch Schlatter, Der Glaube im NT³, S. 600 f.; Expos. 1908 I S. 178.

[1]) In Lev 16, 2. 3. 16. 17. 20. 23. 27. 33 LXX steht *τὸ ἅγιον* oder nach der LA einiger Min *τὰ ἅγια* als das Allerheiligste der *σκηνή* als dem Heiligen gegenüber. Diesem Sprachgebrauch folgt der Vf, trotzdem sonst in der LXX *τὰ ἅγια* bzw. *τὸ ἅγιον* nur ganz vereinzelt von dem Allerheiligsten (Ez 41, 21. 23), dagegen sehr gewöhnlich (Lev 21, 12; Num 3, 28 u. ö.) von dem Heiligtum als Ganzem vorkommt.

καί wird also nicht ein nebengeordneter, sondern wie Mt 26, 59; AG 5, 29 u. ö. ein übergeordneter Begriff zum Vorhergehenden hinzugefügt. In 9, 11 ist die σκηνή nicht wie hier als die Stätte des priesterlichen Dienstes Christi, sondern nur als der Durchgang zum wahren Heiligtum gedacht, auch wird die Unterscheidung verschiedener Räume von abgestufter Heiligkeit dort mehr nur dem Wort als der Sache nach vollzogen. Im vorliegenden Zusammenhang wäre eine solche Unterscheidung vollends unpassend, da dem Vf gerade daran gelegen ist, Christus als den Hohenpriester zu schildern, der sich stets in der unmittelbaren Nähe Gottes befindet (8, 1). Ebendarum stellt er die σκηνή als ἀληθινή der irdischen Wohnstätte Gottes gegenüber. Dieser antithetischen Beziehung dient auch die auf Ex 33, 7 anspielende Bemerkung, Hersteller dieser Wohnung [2]) sei der Herr [3]), nicht ein Mensch (9, 11. 24) [4]). Die Vorstellung des himmlischen Heiligtums hat der Vf mit der zeitgenössischen jüdischen Literatur aus dem AT entlehnt (cf Ps 11, 4; 18, 7; 29, 9; Jes 6; Mi 1, 2; Hab 2, 20). Sie war auch ohne weiteres damit gegeben, daß der Himmel als die Wohnstätte Gottes betrachtet wurde. Während aber die jüdische Spekulation vielfach die Einrichtungen und Geräte des diesseitigen Heiligtums ins Jenseits projicierte, stellt der Hb das himmlische Heiligtum nur in der Weise in Parallele zum irdischen, daß er dort urbildlich, vollkommen und wesenhaft verwirklicht sieht, was hier nur andeutungsweise dargestellt und mehr erstrebt als dargeboten wird. Dementsprechend ist das überweltliche Heiligtum im Hb nicht eine einzelne Lokalität des Himmels, sondern der Himmel selbst als die Stätte der unmittelbarsten Gegenwart Gottes (9, 24 cf Ap 13, 6) [5]).

---

[2]) Πήγνυμι, gewöhnlich vom Aufschlagen eines Zeltes gebraucht (Gen 26, 25; 31, 25), ist für die Errichtung des himmlischen Heiligtums nicht unpassend, sofern die Vorstellung der σκηνή einfach herübergenommen wird und auch der Himmel als ein Zelt betrachtet werden kann cf Jes 42, 5; (Num 24, 6 LXX), wobei dann freilich an den sichtbaren, nicht wie Hb 8, 2 an den unsichtbaren Himmel gedacht ist. Die LA ἥς, welche das Relat. assimiliert, ist durch 044. 71. 190. 505 ganz ungenügend bezeugt.

[3]) Ὁ κύριος hier von Gott wie 12, 14, im Brief sonst nur in Citaten des AT.

[4]) Καί vor οὐκ (AKLP Min Verss. Orig. zu Jer 51, 32ff. Bd. III S. 232 u. a) ist als glättende Zutat (cf 12, 8) zu streichen mit ℵ B D 17 d.

[5]) In der späteren jüd. Theologie ist die Vorstellung eines himmlischen Heiligtums durchweg vorhanden. Am meisten berührt sich mit dem Hb Philo V spec. leg. I 66 (templ. 1.): τὸ μὲν ἀνωτάτω καὶ πρὸς ἀλήθειαν ἱερὸν θεοῦ νομίζειν τὸν σύμπαντα χρὴ κόσμον εἶναι, νεὼ μὲν ἔχοντα τὸ ἁγιώτατον τῆς τῶν ὄντων οὐσίας μέρος, οὐρανόν, aber die Anschauung ist hier doch eine wesentlich andere als im Hb, insofern der Himmel nur als der heiligste Raum der Welt gedacht ist, welche selbst das Heiligtum darstellt. Darum steht auch τό χειρόκμητον 67 nicht dem Himmel, sondern der Welt gegenüber. Dagegen spielt die Ideenlehre herein, wenn Philo II plantat. 50 (12) erklärt: τὸν κόσμον εὐτρεπῆ καὶ ἕτοιμον αἰσθητὸν οἶκον εἶναι θεοῦ, und

In diesem Heiligtum und in keinem anderen verrichtet Christus seinen priesterlichen Dienst. Dafür erbringt der Vf nunmehr den Beweis: [8, 3—5] Jeder Hohepriester nämlich wird bestellt, um Gaben und Opfer darzubringen; daher ist es notwendig, daß auch dieser etwas habe, was er darbringe. Wenn er nun auf Erden wäre, so wäre er gar nicht Priester, da solche da sind, die nach dem Gesetz die Gaben darbringen, welche einem Bild und Schatten des Himmlischen dienen, wie ja Moses, als er im Begriff war, die Stiftshütte auszuführen, eine Anweisung erhielt: Siehe zu, sagt er nämlich, du sollst alles nach dem Muster machen, das dir auf dem Berge gezeigt wurde. Die Aussage 8, 3 bildet einen integrierenden Bestandteil der Beweisführung. Wollte man sie für sich nehmen, so fiele sie aus dem Zusammenhang heraus, und das *γάρ* ließe sich nicht befriedigend erklären. Anders, wenn sie mit dem Folgenden zusammengefaßt wird. Daß Christus ein priesterlicher Diener des himmlischen Heiligtums ist, ergibt sich daraus, daß er die ihm wie jedem Hohenpriester obliegende Darbringung von Gaben und Opfern (cf 5, 1)[6]) auf Erden gar nicht vollziehen kann, weil hier andere mit der Verwaltung des Priesterdienstes betraut sind. Soll er also Hoherpriester sein und als solcher fungieren, so muß er anderswo eine Stätte für seine Betätigung haben, und diese kann nur der Himmel sein. Der einen schon früher (5, 1) ausgesprochenen Gedanken wiederaufnehmende Satz 3[a] beschreibt eine Aufgabe des Hohenpriesters, die auch Christus zu erfüllen hat. Auch er muß etwas haben, was er Gott darbringen kann[7]). Auf die im Sterben erfolgte

---

wenn er die Welt bezeichnet als: *τὸ ἁγίασμα, οἷον ἁγίων ἀπαύγασμα, μίμημα ἀρχετύπου.* Weit mehr wird in der babylonischen Mythologie und in der vielleicht von ihr beeinflußten spätjüdischen Spekulation eine genau entsprechende Gestaltung des himmlischen und des irdischen Heiligtums angenommen cf Jeremias, Babylonisches im NT. Leipzig 1905, S. 62—69; Bischoff, Babylonisch-Astrales im Weltbilde des Talmud und Midrasch. Leipzig 1907, S. 22—24. Es ist indes nicht immer klar, ob die Rabbinen das himmlische Heiligtum als das Urbild oder als das Abbild des irdischen betrachten. Der Hb hat mit diesen Phantasien um so weniger etwas zu tun, als er bei seiner Koncentration des himmlischen Priestertums auf die Person Christi für einen vielgestaltigen himmlischen Kult und entsprechende Kultstätten gar keinen Raum hat; cf auch Dalman, Die Worte Jesu I, S. 106. 245.

[6]) Obwohl die Verss. das *τέ* nicht ausdrücken, ist es durch die griech. Hss. gesichert. Das *τέ . . . καί* steht der oben S. 123 ausgesprochenen Fassung des Verhältnisses von *δῶρα* und *θυσίαι* nicht entgegen cf Kühner-Gerth § 522, 2.

[7]) Nur das Verständnis des Zusammenhangs kann darüber entscheiden, ob als Verbum *ἐστίν* (d vulg) oder *ἦν* (Theophyl., Euthym., Ephr., syr[1]) zu ergänzen ist. Ersteres ist das Angemessenere.

Hingabe seines Leibes (Hb 10, 10), woran seit Thdrt viele Ausleger denken, läßt sich das *τί* nicht ohne weiteres beziehen. Denn da v. 1 f. ausschließlich von dem Priesterdienst redet, den Christus im Himmel vollzieht, kann v. 3 nicht von einem auf der Erde gebrachten Opfer handeln, vielmehr muß eine im Himmel erfolgende Darbringung ins Auge gefaßt sein. Eine solche sind die Gebete Christi bei seinem *ἐντυγχάνειν* für die Gemeinde (7, 25)[8]). Aber auch die kann der Vf nicht im Sinne haben, da er sie nirgends als die von dem Erhöhten Gott dargebrachte *προσφορά* bezeichnet und er damit auch die Analogie zum Handeln des Hohenpriesters am Versöhnungstage verlassen würde. Er kann nur die Selbstdarstellung des Erhöhten vor Gott meinen, welche die Parallele zu der Darbringung des Blutes im Allerheiligsten seitens des atl Hohenpriesters bildet. Freilich ist diese Selbstdarstellung nicht als ein Akt gedacht, der zu der Selbstdargabe des Herrn als eine Handlung von selbständiger Bedeutung hinzuträte. Sie ist nur die Geltendmachung der im Sterben vollzogenen Selbsthingabe, gleichsam die dauernde Vergegenwärtigung der einmal vollzogenen Handlung vor dem Angesicht Gottes in der Person des erhöhten Christus[9]). Absichtlich spricht sich aber der Vf hier noch nicht näher darüber aus, da das Objekt der Darbringung ihn jetzt noch nicht beschäftigt, er vielmehr die Darbringung selbst nur erwähnt, um von ihr auf die Stätte zu kommen, wo sie erfolgt. Dazu geht er v. 4 über. Das *οὖν*, durch welches er v. 4 mit v. 3 verknüpft[10]), kann nicht eine Folgerung aus dem Vorhergehenden einleiten, denn als eine solche läßt sich v. 4 nach seinem Inhalt schlechterdings nicht betrachten. Vielmehr dient *οὖν* wie 7, 11 nur zur Fortführung des Gedankens. Auf der Erde hätte Christus so wenig die Möglichkeit, Gott Opfergaben darzubringen, daß er hier nicht einmal Priester wäre, gibt es hier doch solche, welche in Kraft gesetzlicher Befugnis die Gaben darbringen[11]). Da Christus nicht zu diesen gehört (7, 13 f.), so schließt das gleiche

---

[8]) Oekum. deutet *προσενέγκῃ* zwar auf die Selbsthingabe Christi im Tode, sieht aber die Betätigung seines Priestertums in dem *ἐντυγχάνειν* und erklärt daher: *νῦν δὲ ἀπέθανε μέν, ἵνα τὴν θυσίαν προσενέγκῃ, ἀναστὰς δὲ ἐκ νεκρῶν ἀνελήφθη, ἵνα σχοίῃ τόπον τὸν οὐρανόν, ἔνθα αὐτὸν ἱερᾶσθαι δεῖ· ἱερᾶσθαι δὲ νόει τὸ ἐντυγχάνειν ὑπὲρ ἡμῶν.*

[9]) Der Konj. Aor. vertritt hier wie Mc 14, 14; AG 21, 16 nach hellenistischem Sprachgebrauch die Stelle eines Ind. Fut. cf Blaß § 65, 8; Radermacher S. 138 (2). Die Form *προσενέγκει* (KLP 044 Min) ist nur orthographische Variante cf Winer-Schmiedel § 5, 17.

[10]) *Οὖν* ist (durch ℵABDP 17. 1739 Min d vulg cop) ungleich besser beglaubigt als *γάρ* (KL Min Ephr. u. a.).

[11]) Die Einschaltung von *τῶν ἱερέων* hinter *ὄντων* (KL Min syr[1]) ist eine unangebrachte Glättung des Ausdrucks. Nicht darauf kommt es an, wer die Gaben darbringt, sondern daß solche da sind, die dies tun. Das bloße *ὄντων τῶν προσφ.* (ℵABDP Min Verss.) ist also angemessener.

Gesetz, das sie zur Verwaltung des Opferdienstes berechtigt, ihn von der Beteiligung daran aus. Man verkennt den beabsichtigten Gegensatz, wenn man aus οὐδ' ἂν ἦν ἱερεύς herausliest: noch weniger als Priester könnte Christus auf Erden Hoherpriester sein [12]). Die Abstufungen innerhalb des Priestertums liegen hier ganz außerhalb des Gesichtskreises. Den Lesern, die sich nicht darein finden können, daß Christus seinen Priesterdienst in der Unsichtbarkeit eines jenseitigen Heiligtums verrichtet, will der Vf zeigen, daß Jesus auf Erden gar nicht in der Lage wäre, das zu tun, und dies nicht etwa nur darum, weil die hierarchische Anmaßung der Amtsträger ihm keinen Raum gewährte, sondern weil die nach gesetzlicher Ordnung [13]) erfolgende Gabendarbringung anderen übertragen ist. Ehe nun aber der Vf von dem Dienst im irdischen Heiligtum, von welchem Christus ausgeschlossen ist, auf den Dienst Christi im Himmel zurückkommt und also den Gegensatz folgen läßt, den μέν in 4ª ankündigt, schiebt er v. 5 eine Bemerkung ein, welche erkennen läßt, wie wenig der Dienst am irdischen Heiligtum den damit Betrauten einen Vorrang vor Christus verleiht [14]). Sie dienen nicht wie er dem himmlischen Heiligtum, der Stätte der vollkommenen Gegenwart Gottes v. 2, sondern nur einem mangelhaften Bild des wahren Heiligtums [15]). Geradezu „Abbild, Nachbildung" bedeutet ὑπόδειγμα nicht, sondern steht (anders als 4, 11) wie 9, 23 von einem Bilde, das nur den Umriß des Dargestellten erkennen läßt cf Ez 42, 15. So hat es wesentlich den gleichen Sinn wie σκιά = Schatten im Gegensatz zu dem Körper, der ihn

---

[12]) Zur Verhütung dieses Mißverständnisses hat 17 οὐδέ durch οὐκ ersetzt. Dagegen schreiben 31. 37. 93. 116 ἀρχιερεύς für ἱερεύς.

[13]) Die LA κατὰ νόμον ohne Art. (ℵ* A B 17 Min) ist besser beglaubigt als κατὰ τὸν νόμον (ℵ° D K L P Min) und könnte an sich eine gesetzmäßige Darbringung dem παρανόμως προσφέρειν (Prov. 21, 27) gegenüberstellen. Allein die Vergleichung von 10, 8 lehrt, daß die Meinung vielmehr ist, die Darbringung erfolge auf Grund gesetzlicher Anordnung. Es besteht also nur eine leichte Verschiedenheit des Sinnes gegenüber κατὰ τὸν νόμον in Stellen wie 7, 5; 9, 22.

[14]) Οἵτινες begründet nicht, wie Hofm., Weiß u. a. wollen, das ein irdisches Priestertum Christi ausschließende Recht der gesetzlichen Priester; denn dieses ist durch κατὰ νόμον bereits völlig sicher gestellt, und die folgende Charakteristik des Heiligtums betont mehr dessen Inferiorität als seine Legitimität. οἵτινες weist wie 9, 2; 10, 8. 11; 12, 5 auf eine Beschaffenheit, die mit dem eben Gesagten gegeben ist.

[15]) Λατρεύειν, von der Gottesverehrung im allgemeinen Mt 4, 10; Lc 1, 74; Hb 9, 14; 12, 28, speziell auch von der kultischen Verehrung durch Gebet und Fasten Lc 2, 37 oder durch Opfer Hb 9, 9; 10, 2, steht hier vom priesterlichen Dienst mit einem Dativ des Heiligtums, dem er geleistet wird, wie 13, 10, wofür sonst meistens λειτουργεῖν cf Ez 45, 5; Sir 4, 14; Jos. ant. XIII 55 (2, 4), welches Verb 469. 472 auch hier einsetzen. Eine Veräußerlichung des Dienstes wird durch diese Bezeichnung des Objekts nicht angedeutet cf Joel 1, 9 mit v. 13; 1 Clem. 32, 2, besonders Hb 8, 2.

wirft cf Kl 2, 17; Philo II conf. ling. 190 (38); Jos. bell. II 28 (2, 5), Schattenriß oder Abbild cf Philo I leg. alleg. III 96 (31) im Gegensatz zum Urbild (10, 1). Als Stätte der ständigen Offenbarung ist die Stiftshütte wirklich Wohnstätte Gottes unter seinem Volk; soweit aber die Selbsterschließung Gottes in der Stiftshütte hinter der Volloffenbarung seiner Herrlichkeit im Himmel zurückbleibt, soweit steht auch das irdische Heiligtum mit dem hier geleisteten Priesterdienst ab von dem himmlischen und der sich hier vollziehenden *λειτουργία* Christi. Dieses Verhältnis kommt in dem Gottesspruch zum Ausdruck, den Moses erhielt, als er sich anschickte, den göttlichen Auftrag zur Errichtung der Stiftshütte zu verwirklichen (Ex 25, 40, cf v. 8; 26, 30; 27, 8; Num 8, 4; AG 7, 44)[16]. Die ihm erteilte Weisung lautete dahin, er solle Sorge tragen, alles d. h. die Stiftshütte und ihre Geräte genau nach dem Bilde auszuführen, das ihm auf dem Berge gezeigt worden sei[17]. Da *τύπος* dem hebräischen תַּבְנִית entsprechend nur Bild oder Vorbild bedeutet[18], wird in dem Citat vorausgesetzt, Moses habe ein Bild oder Modell der Stiftshütte zu sehen bekommen, nach dem er sich bei der Herstellung des von ihm zu konstruierenden Heiligtums zu richten hatte. In welchem Verhältnis dieses Bild zum himmlischen Heiligtum stehe, ist nicht ausgedrückt; allein 5[b] kann nur dann zur Begründung von 5[a] dienen, wenn der Vf voraussetzt, das dem Moses gezeigte Bild sei ein Abbild des überirdischen Heiligtums gewesen. Das führt nicht dazu, dem Vf die Vorstellung zu imputieren[19], es müsse auch im Himmel eine Stiftshütte mitsamt dem dazugehörigen Apparat existieren[20]. Nur das ergibt sich als seine Anschauung, daß in

---

[16]) *Χρηματίζειν τινί* „jem. eine göttliche Weisung erteilen" im Pass. persönlich konstruiert cf 11, 7; Mt 2, 12. 22; AG 10, 22. — Zu *ἐπιτελεῖν* cf 9, 6; Lc 13, 32.

[17]) Das Citat aus Ex 25, 40 folgt der LXX. Bei dieser ist *πάντα* wenigstens in einem Zweig der Überlieferung vorhanden [F Min Luc. Philo I leg. alleg. III 102 (33); Iren. IV. 14; cop] und braucht also nicht Eintragung aus Ex 25, 8 zu sein. Auch der Aor. *δειχθέντα* statt des Perf. *δεδειγμένον* findet sich in Min der LXX. *γάρ* gehört nicht zum Citat, sondern zu *φησίν*. Was er d. h. Gott Ex 25, 40 zu Moses sagt, erläutert, inwiefern die Stiftshütte ein Bild des himmlischen Heiligtums heißen kann.

[18]) Bei Philo steht *τύπος* in der Bedeutung „Bild" I opif. mund. 71 (23) und „Vorbild" 18 (4); 34 (9), im NT vorwiegend in letzterem Sinn cf Rm 5, 14; 1 Kr 10, 6. 11. Für die Bedeutung „Abbild" liefern die von Bleek III S. 439 angeführten Stellen Am 5, 26; Herodot II 86. 138 keine sicheren Belege. Philo I opif. mund. 166 (59); IV decalog. 101 (20) heißt *τύπος* eher „Form" als „Abbild".

[19]) Cf hiergegen schon oben S. 219.

[20]) Die Stelle Ex 25, 40 erklären die Rabbinen dahin, Gott habe dem Mose ein aus (verschiedenfarbigem) Feuer bestehendes Modell der Stiftshütte und ihrer Geräte gezeigt cf Bacher, Agada der Tannaiten I[2] S. 315; II S. 419f., der Amoräer II S. 367f., oder er habe ihn angewiesen, die auf

der Stiftshütte die Idee eines wahren Heiligtums Gottes ihre Verkörperung gefunden habe mit all der Unvollkommenheit, wie überhaupt Himmlisches in Irdischem zu abbildlicher Darstellung gelangen kann. Ebensowenig läßt sich aus den Präsentia v. 4f. folgern, der Tempeldienst in Jerusalem habe zur Zeit der Abfassung des Briefes noch bestanden, denn ein Pressen des Ausdrucks würde zu der Konsequenz führen, die Opfer seien noch immer in der von Moses errichteten Stiftshütte dargebracht worden (cf auch die Einleitung).

Der hypothetisch erwogenen Möglichkeit eines Priestertums Christi auf Erden v. 4f. stellt der Vf nunmehr den wirklichen Tatbestand gegenüber: [8, 6] Nun aber hat er einen vorzüglicheren Dienst erlangt in dem Maß, als er auch eines besseren Testamentes Mittler ist, welches auf bessere Verheißungen hin verfügt worden ist. Kann Christus auf Erden das Priestertum nicht verwalten, so ist er darum nicht verkürzt. Im Gegenteil hat er als Priester im himmlischen Heiligtum (8, 2) einen Dienst bekommen, der das Amt der levitischen Priester an Würde und Bedeutung weit überragt [21]). Den Maßstab für die Schätzung dieser Überlegenheit bildet der Abstand der neuen testamentarischen Gottesstiftung gegenüber der alten cf 1, 4; 3, 3. In 7, 20—22 war umgekehrt der Wert der neuen Gottesstiftung an der Überlegenheit des ntl Priesters gegenüber den atl bemessen. Beide Betrachtungsweisen sind gleichberechtigt. Die Person des Priesters ist für das Gemeinschaftsverhältnis zu Gott und die davon zu erhoffenden Segnungen von so entscheidender Bedeutung, daß das, was in dieser Beziehung erreicht wird, ganz und gar von der Beschaffenheit des Priesters abhängt. Umgekehrt entspricht der im Himmel, also in der unmittelbaren Gegenwart Gottes verwaltete Priesterdienst Christi auch völlig dem ungleich wertvolleren Inhalt, welchen die neue Gottes-

---

dem Berg geschaute Herrlichkeit Gottes mit menschlichen Mitteln nachzubilden cf Bacher, Ag. d. Am. III S. 427. 666. Philo IV vita Mos. II (III) 74 (3) entnimmt aus Ex 25, 40 seiner Ideenlehre entsprechend, Moses habe die geistigen Bilder der materiell herzustellenden Dinge zu schauen bekommen: *τῶν μελλόντων ἀποτελεῖσθαι σωμάτων ἀσωμάτους ἰδέας τῇ ψυχῇ θεωρῶν, πρὸς ἃς ἔδει καθάπερ ἀπ' ἀρχετύπου γραφῆς καὶ νοητῶν παραδειγμάτων αἰσθητὰ μιμήματα ἀπεικονισθῆναι.* Dagegen ist ihm III quis rer. div. her. 112 (23) die Stiftshütte Bild des menschlichen Geistes als eines Abbilds der göttlichen Tugend und Weisheit: *βουληθεὶς μέντοι καὶ τῆς θείας ἀρετῆς ἀπ' οὐρανοῦ τὴν εἰκόνα ἐπὶ γῆν καταπέμψαι . . . συμβολικῶς τὴν ἱερὰν σκηνὴν καὶ τὰ ἐν αὐτῇ κατασκευάζει, σοφίας ἀπεικόνισμα καὶ μίμημα,* cf auch I quod det. pot. 160 (44); II ebriet. 132 (33). 134 (34). Der Abstand dieser Ausführungen von Hb 8, 5 liegt auf der Hand.

[21]) Das logische *νυνὶ δέ* cf 9, 26 umschreibt Oekum. gut: *ἐπειδὴ μή ἐστιν ἐν τῇ γῇ, ἀλλ' ἐν τῷ οὐρανῷ.*

stiftung gegenüber der alten besitzt[22]). Ja bei der engen Verbindung von Priestertum und Gesetz (7, 11f.) wäre das himmlische Hohepriestertum Christi gar nicht möglich, wenn nicht anstatt des alten, durch das Gesetz geregelten Gemeinschaftsverhältnisses zu Gott ein neues, auf einer ganz anderen Grundlage beruhendes gegeben worden wäre. Die *λειτουργία* und die *διαθήκη* stehen also in unlösbarer Korrelation. Wenn nun Christus *κρείττονος διαθήκης μεσίτης* heißt, so wird er augenscheinlich Moses gegenübergestellt (3, 1—6), welcher auch Gl 3, 19 *μεσίτης* genannt wird, und von dem in der Assumptio Mosis nach Gelas. Cyzic. II 18 zu lesen ist: *καὶ προεθεάσατό με ὁ θεὸς πρὸ καταβολῆς κόσμου εἶναί με τῆς διαθήκης αὐτοῦ μεσίτην*. Da der Vf des Hb, wie sich bereits 7, 22 gezeigt hat, unter *διαθήκη* nicht einen zwischen Gott und dem Volk geschlossenen Vertrag, sondern eine testamentarische Stiftung versteht, so läßt sich fragen, ob *μεσίτης* in der vorliegenden Verbindung wie in den angegebenen Stellen die Bedeutung „Mittler" haben kann. Bei einem Testament d. h. einer letztwilligen Verfügung besteht kein Bedürfnis nach einem Mittler; dementsprechend ist *μεσίτης διαθήκης* auch nicht juristischer Kunstausdruck. So läge es nahe, hierin die Bezeichnung Jesu als eines Garanten des von Gott gestifteten Testaments zu finden, was nach dem zu 6, 17 (s. oben S. 170f.) dargelegten Sprachgebrauch durchaus möglich wäre. Im vorliegenden Zusammenhang würde diese Auffassung auch einen passenden Sinn ergeben, ja bei der Vorliebe des Vf für Synonyma würde es ihr nur zur Empfehlung gereichen, daß der Ausdruck ganz denselben Sinn hätte wie *ἔγγυος διαθήκης* 7, 22. Dagegen wäre das 9, 15 und 12, 24 nicht der Fall, auch käme die Analogie zu Moses nicht recht zur Geltung (s. unten S. 273). Obwohl *διαθήκη* für das Sprachgefühl des Vf nichts anderes als ein Testament ist, denkt er doch an jene heilsgeschichtliche Stiftung, die Gott am Sinai zugunsten Israels getroffen hat, und stellt ihr im Sinn des v. 8—12 angeführten Prophetenwortes eine neue, bessere *διαθήκη* gegenüber, die an Jesus ebenso ihren Mittler hat wie die erste an Moses[23]). Wie Moses den Auftrag hatte, dem

---

[22]) Das *καί* betont die völlige Korrespondenz zwischen der Überlegenheit der *διαθήκη* und derjenigen der *λειτουργία* und ist durch ℵABLP Min Verss. textkritisch gesichert. Die Weglassung bei D K Min arm erklärt sich wohl aus der Ähnlichkeit von *ΚΑΙ* mit dem Folgenden bei der Schreibung *ΚΡΙ(ττονος)*.

[23]) Von den verschiedenen Bedeutungen, welche *μεσίτης* hat (cf Zahn Bd. IX² S. 175f.; Behm, Der Begriff *διαθήκη* im NT, S. 78—80), fallen im vorliegenden Zusammenhang „Schiedsrichter" (Hi 9, 33; Polyb. XXVIII 17, 8 und öfters in den Papyri cf Expos. 1909 I S. 565) und „Friedensvermittler" [1 Tm 2, 5; Philo III somn. I 143 (22); IV vit. Mos. II 166 (III 19); cf auch *μέσος* Philo V spec. leg. I 116 (sacerd. 12)] ohne weiteres außer Betracht, obwohl Oekum. und eine Erklärung des Euthym.

Volk im Namen Gottes das Gesetz samt allen daran geknüpften Zusagen und Verpflichtungen zu übermitteln, so ist Christus nach Gottes Willen Urheber und Vermittler einer anderen und besseren Ordnung des Gemeinschaftsverhältnisses zwischen Gott und seiner Gemeinde. Angebahnt hat Jesus das neue Verhältnis durch seine Heilspredigt (1, 1f.; 2, 3), begründet aber erst in seinem Sterben (9, 16; 12, 24). Hieraus wird verständlich, daß der Vf es als eine keiner weiteren Begründung bedürftige Tatsache hinstellen kann, Jesus sei der Mittler der neuen *διαθήκη*. Augenscheinlich leitet ihn dabei die Erinnerung an die Abendmahlsstiftung, bei welcher der Herr selbst sein Blut für die Grundlage der neuen *διαθήκη* erklärt hat (1 Kr 11, 25; Mt 26, 28). So ist die neue Gnadenstiftung Gottes ganz und gar an die Person Jesu gebunden. Aber nicht darauf liegt hier der Nachdruck, sondern, wie schon die Wortstellung zeigt [24]), auf der Beschaffenheit der von ihm gestifteten *διαθήκη*. Demgemäß läßt der Vf mit dem begründenden *ἥτις* (cf 2, 3) nun auch einen Relativsatz folgen, welcher erläutert, inwiefern die durch Jesus gewährleistete Gottesstiftung der früheren überlegen ist. Sie ist dies darum, weil sie unter Voraussetzung besserer Verheißungen gesetzliche Geltung erlangt hat [25]). Worin diese Verheißungen bestehen, sagt der Vf nicht. Zweifellos hat er aber die Zusagen im Sinn, welche in dem gleich darauf von ihm angeführten Worte Jeremias enthalten sind. In ihnen zeigt sich der Vorzug der neuen Gottesordnung gegenüber der alten aufs klarste [26]), denn Gott verheißt hier, von sich aus eine Be-

---

die letztere vorauszusetzen scheinen. Da nach dem im Text Bemerkten „Garant" ebenfalls nicht in Frage kommt, bleibt für alle drei Stellen des Hb, an denen Jesus *διαθήκης μεσίτης* heißt: 8, 6; 9, 15; 12, 14 nur „Vermittler eines Gutes" übrig. Hierfür spricht auch die Analogie mit Moses und der sonstige Sprachgebrauch cf Jos. ant. XVI 24 (2, 2): *τῶν παρὰ Ἀγρίππα τιοὶν ἐπιζητουμένων μεσίτης ἦν* = ein Vermittler des von A. Begehrten; Lucian amor. 47: *Φωκὶς ἐκ νηπίων ἔτι χρόνων Ὀρέστην Πυλάδῃ συνῆψε· θεὸν δὲ τῶν πρὸς ἀλλήλους παθῶν μεσίτην λαβόντες ὡς ἐφ' ἑνὸς σκάφους τοῦ βίου συνέπλευσαν* = sie hatten den delphischen Gott zum Vermittler der leidenschaftlichen Liebe zueinander erhalten. In diesem Sinn erklärt Theophyl.: *μεσίτης καὶ δότης* scil. *τοῦ εὐαγγελίου*, cf auch die zweite Auslegung des Euthym. zu 9, 15: *μεσίτης ἀντὶ τοῦ ὑφηγητὴς καὶ δοτήρ.*

[24]) Bei der gesperrten Wortfolge *κρείττονός ἐστι διαθήκης* fällt der Ton noch stärker auf das Adjektiv als bei der (durch $\aleph^{c}$KP 39. 285) ungenügend bezeugten Stellung *κρείττ. διαθήκης ἐστίν.*

[25]) Auf ein doppelseitiges Bundesverhältnis ließe sich *νομοθετεῖν* nicht wohl anwenden, dagegen paßt das Verb gut zu einer mit Rechtskraft erlassenen einseitigen Verfügung cf 7, 11. Zu *ἐπί* mit dem Dat. cf Hb 9, 17; 1 Kr 9, 10.

[26]) Ephr., Thdrt und die späteren griech. Exegeten finden den hier gemeinten Unterschied zwischen den Verheißungen des AB und NB darin, daß die einen irdische, die anderen himmlische Güter in Aussicht stellen. Das wäre möglich, wenn nicht der Kontext die oben gegebene Deutung näherlegte.

schaffenheit der Gemeinde herstellen zu wollen, welche eine endgültige Verwirklichung des Ideals der Gemeinschaft Gottes mit seinem Volk ermöglichen wird.

Während sich der Vf 7, 22 damit begnügt hatte, die Vorzüglichkeit der durch Christus vermittelten διαθήκη einfach als Tatsache hinzustellen, schaltet er nunmehr einen Abschnitt ein, welcher dazu bestimmt ist, **die Überlegenheit der neuen Gottesstiftung über die alte zu rechtfertigen, 8, 7—13.** Im Zusammenhang nimmt sich diese Ausführung wie ein Exkurs aus, denn sie unterbricht die Gegenüberstellung des Priesterdienstes Christi im himmlischen Heiligtum 8, 1—5 und des Kultus der levitischen Priester in der Stiftshütte 9, 1—10. Dennoch ist der Abschnitt nichts weniger als eine zwecklose Digression. Eine richtige Würdigung der Differenzen zwischen dem heiligen Dienste Christi und dem der atl Priester ist nur möglich, wenn man von den Einzelheiten des Kultus auf das Grundverhältnis zu Gott zurückgeht. Es ist kein zufälliger oder nebensächlicher Umstand, daß das Heiligtum, in welchem Christus seines Dienstes waltet, und das Opfer, das er Gott darbringt, anderer Art sind als bei den levitischen Priestern. Es steht das im engsten Zusammenhang damit, daß durch Christus eine ganz neue Ordnung des Verhältnisses zu Gott herbeigeführt worden ist. Erst mit der Einsicht in diese grundlegende Verschiedenheit ist die richtige Schätzung der atl und ntl Gnadenveranstaltungen und die entsprechende praktische Stellungnahme zu den beiderseitigen Institutionen ermöglicht. Auch hier legt indes der Vf den größten Wert darauf, daß zwischen der alten und neuen Gottesordnung eine organische Einheit besteht. Die neue Gottesstiftung ist nicht unvermittelt in die Geschichte eingetreten, sie bringt nur das, was die alte angestrebt, aber nicht zu realisieren vermocht hat. Ja die alte hat ihre Schranken selbst anerkannt und über sich hinaus auf eine neue hingewiesen. So bedeutet es keine Verletzung der alten Gottesordnung, wenn man sich von ihr hinweg der neuen zuwendet. Im Gegenteil bewegt man sich nur in der Richtung, welche Gott selbst durch das Wort des Propheten bezeichnet hat. In diesem Sinn fährt der Vf fort: [8, 7—13] Wenn nämlich jenes erste [Testament] tadellos wäre, so würde nicht Raum für ein zweites gesucht werden. Denn sie tadelnd spricht er: Siehe, Tage kommen, spricht der Herr, da werde ich an dem Hause Israels und an dem Hause Juda ein neues Testament zum Vollzug bringen, nicht nach Art des Testaments, welches ich zugunsten ihrer Väter gemacht habe am Tage, da ich ihre Hand ergriff, sie auszuführen aus dem Land Ägypten; denn sie sind nicht geblieben in meinem Testament, und ich habe

mich von ihnen losgesagt, spricht der Herr. Denn dies ist das Testament, welches ich zugunsten des Hauses Israels errichten werde nach jenen Tagen, spricht der Herr: Ich gebe meine Gesetze in ihren Sinn und werde sie auf ihr Herz schreiben, und ich werde ihnen zum Gott sein, und sie werden mir zum Volk sein, spricht der Herr. Und sie werden nicht lehren ein jeder seinen Mitbürger und ein jeder seinen Bruder sprechend: „Erkenne den Herrn!“ Denn alle werden mich kennen, vom kleinsten bis zum größten unter ihnen. Denn ich werde gnädig sein ob ihren Ungerechtigkeiten, und ihrer Sünden werde ich nicht mehr gedenken. Indem er sagt „ein neues“, hat er das erste für veraltet erklärt. Was aber im Veralten und Altern begriffen, ist dem Untergang nahe. Von einer Stiftung Gottes ließe sich erwarten, sie werde vollkommen sein und dauernden Bestand haben. Für jene erste, nunmehr durch die *κρείττων διαθήκη* in den Hintergrund gedrängte Gottesordnung trifft das jedoch nicht zu. Der Vf zeigt das ähnlich wie 7, 11 durch einen apagogischen Beweis. Für eine zweite, an die Stelle der früheren tretende testamentarische Stiftung wäre gar kein Platz vorhanden, wenn die erste ohne Mangel[27]) gewesen wäre und das Verhältnis zu Gott bereits endgültig hätte regeln können. Es würde also auch nicht, wie es tatsächlich in der Weissagung des AT geschieht, Raum d. h. Existenzmöglichkeit für eine zweite gesucht[28]). Den Beleg für dieses *ζητεῖσθαι* erbringt das Citat aus Jer 31 (LXX 38), 31—34. Der Begründungssatz *μεμφόμενος γὰρ αὐτοὺς λέγει* kann sich nämlich nicht auf 7^a, sondern nur auf 7^b beziehen und will also erhärten, daß für eine zweite *διαθήκη* Raum gesucht wird. Der Tadel, welchen Gott selbst in dem Prophetenwort ausspricht (denn Subjekt zu *λέγει* kann nach v. 8^b. 9. 10 nur *κύριος* sein),

---

[27]) *Ἄμεμπτος*, im NT sonst stets im sittlichen Sinn gebraucht, dient in der LXX unter anderem zur Wiedergabe von תָּם Hi 1, 1. 8; 2, 3; 9, 20 und נְקִי Gen 17, 1; Hi 12, 4 und steht auch von Sachen, z. B. *δεῖπνον* „ein Mahl, an dem nichts auszusetzen ist“ Xenoph. conviv. 2, 2; cf Thdrt: *τὸ ἄμεμπτος ἀντὶ τοῦ τελεία τέθεικε, τοντέστιν ἀποχρῶσα πρὸς τελειότητα, ἀμέμπτους τοὺς χρωμένους ἐργαζομένη.*

[28]) Nach Lünem. ist die Ausdrucksform des Nachsatzes aus Vermischung einer doppelten Anschauungsweise (*οὐκ ἂν δευτέρα ἐζητεῖτο καὶ δευτέρας οὐκ ἦν ἂν τόπος*) zu erklären. Diese Annahme ist überflüssig. Wie in ähnlichen Redensarten (Hb 12, 17; Rm 12, 19; AG 25, 16) steht *τόπος* von der Gelegenheit zum Auftreten und zur Betätigung. Die Imperfekta im Bedingungssatz und Nachsatz sind nicht durch Plusquamperfekta zu übersetzen. *Ἐζητεῖτο* bezieht sich auf das, was in dem noch immer vorliegenden Wort der Schrift geschieht cf 4, 8, auch 8, 4.

bezieht sich weder im Hb noch bei Jeremia direkt auf die göttliche Stiftung. Nicht die *διαθήκη* wird bemängelt, sondern es wird festgestellt, daß sie um der Bundbrüchigkeit Israels willen nicht zu dem Ziel vollkommener Gottesgemeinschaft habe führen können, welches bei der göttlichen Stiftung ins Auge gefaßt war. Nur indirekt wird die *διαθήκη* selbst als mangelhaft hingestellt, wenn Gott, statt die alte *διαθήκη* von neuem in Kraft zu setzen, sie durch eine andere ersetzt. Dies ist jedenfalls die Meinung des Vf bei der LA *αὐτούς*, welche die mit der göttlichen Stiftung Bedachten d. h. die Israeliten [29]) als Gegenstand des Tadels erscheinen läßt. Aber auch bei der schwächer bezeugten LA *αὐτοῖς* ist der Sinn kein anderer, da die Voranstellung des Pronomens geradezu ein Mißverständnis veranlassen müßte, wenn es mit *λέγει* und nicht mit *μεμφόμενος* verbunden werden sollte [30]). Für die kommende Heilszeit [31]) stellt der Herr in dem weissagenden Wort des Propheten die Errichtung einer neuen *διαθήκη* in Aussicht. Mehr als anderswo im Brief läßt sich an dieser Stelle fragen, ob der Vf mit dem Wort *διαθήκη* die Vorstellung eines Testaments und nicht vielmehr wie die LXX die eines Bundes verknüpft habe. Die Doppelseitigkeit des Verhältnisses zwischen Gott und seinem Volk wird ja v. 10 ausdrücklich hervorgehoben und auch v. 9 vorausgesetzt, indem der Untreue von seiten des Volkes die Absage von seiten Gottes entspricht. Das Citat kann indes über den Sprachgebrauch des Hb nicht entscheiden, da der Vf hier einem gegebenen Text gegenüberstand, mit dem er sich irgendwie abfinden mußte, und von den Änderungen, welche er an dem Wortlaut der LXX vorgenommen zu haben scheint [32]), macht wenigstens

---

[29]) Die Beziehung des *αὐτούς* ergibt sich wie 4, 8; 11, 28 aus dem Zusammenhang von selbst.

[30]) Das Schwanken der Textzeugen zwischen *αὐτούς* (κ* A D K P 17 Min) und *αὐτοῖς* (κ^{c} B L 1739 Min) dürfte einzig von der Willkür der Abschreiber bedingt sein, da *μέμφεσθαι* ohne Verschiedenheit des Sinnes mit dem Akk. cf Jos. c. Ap. I 289 (32) wie mit dem Dativ cf ibid. I 142 (20); Sir 41, 7 verbunden wird. Die Zwischenstellung von *αὐτοῖς* zwischen *μεμφόμενος* und *λέγει* ist nur dann erträglich, wenn das Pron. dem Sinne nach zu beiden Verben gehört cf 2 Mkk 2, 7. Von den griech. Exegeten verknüpfen Chrys., Thdrt, Oekum., Theophyl., von den Verss. d vulg cop syr^{1} das Pron. mit *μεμφόμενος*.

[31]) Bei Jeremia wird durch die Formel *ἰδοὺ ἔρχονται ἡμέραι* stets eine Weissagung der künftigen Heilszeit eingeleitet cf 9, 25; 16, 14; 23, 5. 7; 30, 3; 31, 27. Nach Chrys. (bei Cramer VII S. 584f.) deuteten *οἱ ἐκ περιτομῆς* die Stelle Jer 31, 31 ff. auf die Erneuerung des Gesetzes durch Esra, wogegen das christliche Verständnis im Anschluß an Jesu Wort bei der Abendmahlsstiftung 1 Kr 11, 25 darin von Anfang an eine in der Person des Herrn erfüllte messianische Weissagung fand cf 2 Kr 3, 6. (14); Gl 4, 24.

[32]) Bei dem beträchtlichen Umfang des Citats aus Jer 31, 31—34 ist es wahrscheinlich, daß der Vf die Stelle seiner Hs. der LXX entnommen und nicht wie 10, 16 f. aus dem Gedächtnis angeführt hat. Lesarten, die

eine den Eindruck, dem Verständnis von *διαθήκη* im Sinn von Testament angepaßt zu sein. Während es nämlich in der LXX nach ganz überwiegendem Zeugnis der Hss. heißt: *καὶ διαθήσομαι τῷ οἴκῳ Ἰσραὴλ καὶ τῷ οἴκῳ Ἰούδα διαθήκην καινήν*[33]), schreibt der Vf des Hb vielmehr: *καὶ συντελέσω ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰσρ. καὶ ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰούδα διαθήκην καινήν.* Die Ersetzung des Verbs *διατίθεσθαι* durch *συντελεῖν* beweist zwar an sich noch nichts, denn letzteres könnte auch vom Abschluß eines Bundes gebraucht sein[34]); dagegen läßt sich *συντελεῖν ἐπί* dafür nicht wohl gebrauchen (cf 1 Sam 20, 34; Ez 5, 13; 6, 12; 13, 15). Der Vf scheint durch die Abänderung des Wortlauts der LXX den Gedanken ausdrücken zu wollen, Gott werde in der künftigen Heilszeit nicht bloß ein neues Testament geben, das wie das alte Heilszusagen darbiete, wenn auch größere und wertvollere als dieses, sondern er werde das Neue Testament an der Heilsgemeinde auch zum Vollzuge kommen lassen, so daß nicht mehr wie vordem die Untreue des Volks die Erfüllung der göttlichen Gnadenzusage verhindere (cf 9, 15). In dieser Richtung bewegt sich jedenfalls die negative Charakteristik der *διαθήκη* v. 9, die der positiven v. 10—12 vorangeht. Die neue Gottesstiftung wird nicht eine bloße Wiederholung der alten sein. Sie wird eine ganz andere Beschaffenheit haben als die Gnadenordnung, welche Gott für die Väter der Heilsgemeinde in jenem entscheidenden Zeitpunkt getroffen hatte[35]), da er sich fürsorglich ihrer annahm[36]), um ihnen durch die Erlösung

---

zwar von dem gewöhnlichen Text der LXX abweichen, aber durch Hss. der LXX doch einigermaßen beglaubigt sind, haben also das Vorurteil für sich, in der LXX-Hs. des Vf gestanden zu haben. Nur wo eine Variante durch die LXX gar nicht oder ganz vereinzelt bezeugt ist, wird man absichtliche oder unabsichtliche Textänderung von seiten des Vf des Hb anzunehmen haben. So mag z. B. der Vf in seiner Hs. der LXX Jer 31, 31 mit ℵAQ *λέγει* gelesen (8°), dagegen hiernach v. 9 und 10 das *φησίν* der LXX v. 32 und 33 konformierend abgeändert haben. Cf auch Procksch, Studien zur Geschichte der Septuaginta. Die Propheten (in Kittels Beiträgen zur Wissenschaft vom AT. Heft 7.) Leipzig 1910, S. 94f.; 97f.

[33]) Von den bis jetzt bekannten Hss. der LXX gibt nur die Min 41 den Text in der Fassung des Hb.

[34]) So steht *συντελεῖν διαθήκην* Jer 34 (LXX 41), 15 und mit *πρός τινα* v. 8 von einer Bundschließung. Symmachus hat Jer 31 (LXX 38), 31 *συντελεῖν συνθήκην.*

[35]) Statt *ἐποίησα* bieten wenige Min syr[1] u. [3] *διεθέμην* in Angleichung an die LXX, in welcher Q indes auch *ἐποίησα* hat. Es bleibt daher ungewiß, ob der Vf des Hb hier von seiner LXX-Vorlage abweicht. *Ποιεῖν διαθήκην* kommt sowohl von einer Bundesschließung vor (allerdings nie mit einem Dativ verbunden, sondern absolut 2 Chron 34, 32; Jer 34 [LXX 41], 18 oder mit *μετά* Jes 28, 15) als von der Errichtung eines Testamentes, cf meine oben S. 204 A 63 angeführte Studie über den Begriff der *διαθ.* im Hb S. 293. 301 f. 310.

[36]) Den inkorrekten Gen. abs. *ἐπιλαβομένου μου* (cf Ba 2, 28, Blaß § 74, 5) ersetzt Justin dial. 11 durch *ἵνα ἐπελαβόμην.*

aus Ägypten die nationale Selbständigkeit und damit die äußere Vorbedingung für ihre Konstituierung zum Volke Gottes zu verleihen. Der Grund für die vollkommene Neugestaltung des Verhältnisses zu Gott liegt in der Erfolglosigkeit der früheren Ordnung. Gottes Testament hatte dem Volk nicht bloß Güter zugeteilt, sondern auch Verpflichtungen auferlegt. Bei dieser Ordnung des Verhältnisses waren die Israeliten nicht in Gehorsam und Treue geblieben (Deut 27, 26; Sir 6, 20; 28, 6; Dan LXX 6, 13). Infolge davon hatte Gott auch seinerseits die Verbindung mit dem Volk abgebrochen [37]), so daß das Ergebnis der früheren *διαθήκη* das gerade Gegenteil von dem war, was sie erstrebte. Inwiefern nun die neue Stiftung, welche der Herr in der Zukunft [38]) wird eintreten lassen, eine ganz andere ist als die bisherige, das erläutert die positive Schilderung der *διαθήκη* v. 10—12, wobei drei Kennzeichen namhaft gemacht werden. Das erste ist die Verinnerlichung des Gesetzes. Im Gegensatz zu der bisherigen Lage der Dinge, wo das auf Stein geschriebene Gesetz dem Menschen in starrer Äußerlichkeit gegenüberstand und durch seine Forderung viel eher den Widerspruch hervorrief als die Zustimmung zum göttlichen Willen bewirkte, will Gott in Zukunft seine Gesetze (Dan 9, 10 Theodot.) in den Sinn der Menschen hineinlegen [39]) und in ihr Herz schreiben (Prov 7, 3) [40]), so daß sie den Menschen

---

[37]) Die Übersetzung von בַּעֲלְתִּי בָם durch *ἠμέλησα αὐτῶν* LXX ist durchaus zutreffend cf v. Orelli, Die atl Weissagung von der Vollendung des Gottesreiches 1882, S. 381.

[38]) אַחֲרֵי הַיָּמִים הָהֵם Jer 31, 33 kann nur bedeuten: nach den Tagen, welche der zukünftigen Heilszeit vorausgehen, wobei ohne Zweifel an die Gegenwart überhaupt, nicht an eine dem Eintritt der Heilszeit unmittelbar voraufgehende Periode der Drangsal cf Mt 24, 29, keinenfalls an die Tage der Gesetzgebung (Oekum.) gedacht ist. Die Übersetzung der LXX (38, 33) läßt sich nicht anders verstehen. Denn trotz dem bekannten *μεθ' ἡμέραν* „nach Tagesanbruch, bei Tage" kann *μετὰ τὰς ἡμέρας ἐκείνας* nicht heißen: „nach Anbruch jener d. h. der vorhin erwähnten Tage", sondern muß bedeuten: nach Ablauf der Periode, die bis zum Eintritt der Heilszeit (nicht nach der Schließung des NB Theophyl., Euthym.) noch verstreichen muß, cf Mt 17, 1; 26, 2; 27, 63; Lc 1, 24; AG 1, 5; 15, 36.

[39]) *Διδούς* ohne dazu gehöriges Verb. finit. auch Hb 10, 16, (LXX A Q V 20 Min) hat der Vf des Hb ohne Zweifel in seiner LXX-Hs. vorgefunden. Das Partic. ist nicht mit dem vorhergehenden *διαθήσομαι* zu verbinden (Oekum.), was sachlich unangemessen ist, da mit *δίδους* die Schilderung der Eigenart der *διαθήκη* beginnt, auf welche *αὕτη* hinweist. Dagegen hat der Übergang vom Partic. zum Verb. finit. manche Analogien cf Winer § 63 I 2b, und in der späteren Gräcität ersetzt das Particip häufig geradezu das Verb. finit. cf Blaß § 79, 10; Moulton S. 352—356; Radermacher S. 167. Anders Euthym.: *συνταπακούεται τὸ ἔσομαι.* In der LXX wird *διδοὺς δώσω* (א B u. a.) die ursprüngliche LA sein.

[40]) Die LA *ἐπὶ καρδίας αὐτῶν* (א^{c} A D L Min) wird indirekt auch durch *ἐπὶ καρδια εαυτων* (B, *E* Verschreibung für *Σ*) und *ἐπὶ καρδίαις αὐτῶν* (P d cop syr^{1} u. ^{3} arm) bezeugt. *καρδίαν* (א*K Min) ist Angleichung an *διάνοιαν.*

nicht nur stets gegenwärtig sind, sondern von innen heraus Gesinnung und Willen bestimmen. Damit ist der Zwiespalt zwischen dem Sollen und Wollen gehoben, an dem die Verwirklichung der früheren Gottesordnung gescheitert war. Das Volk Gottes befindet sich in voller Übereinstimmung mit Gottes Willen. So ist es nunmehr möglich, daß das schon von der früheren Stiftung in Aussicht genommene Verhältnis solidarischer Gemeinschaft zwischen Gott und seinem Volk (Ex 6, 7; Lev 26, 12; Jer 7, 23; 11, 4) zur Tatsache werde. — Das zweite Kennzeichen besteht in einer unmittelbaren, persönlichen Gotteserkenntnis. Während zur Zeit des AB die durch die prophetische Erleuchtung ausgezeichneten Glieder der Gemeinde die übrigen unterweisen mußten, wird eine derartige Belehrung in der künftigen Heilszeit überflüssig sein [41]), weil alle Angehörigen des Gottesvolkes ohne Unterschied des Alters und Ranges [42]) eine auf persönlicher Erfahrung beruhende Gottesgewißheit besitzen werden cf Jo 6, 45; 1 Jo 2, 20. 27. Als drittes Kennzeichen und zugleich, wie ὅτι andeutet, als die Vorbedingung der zuerst genannten folgt schließlich die Sündenvergebung. In der künftigen Heilszeit wird die Sünde nicht mehr das Verhältnis zu Gott stören können wie bisher (Jes 59, 2), weil Gott gegenüber den noch immer vorkommenden Äußerungen der Ungerechtigkeit Gnade walten lassen (cf 1 Reg 8, 34. 36. 50; Jer 36 [LXX 43], 3) und der begangenen Verfehlungen nicht mehr gedenken wird. [43]) Wie 10, 17 zeigt, legt der Vf hierauf das Hauptgewicht, da die

---

Die Form καρδίας könnte Akk. sein (Deut 4, 13; 5, 22; 10, 2. 4); so LXX A ἐπὶ τὰς καρδίας (NT nur 259. 302. 2127). Nach dem hebr. Text ist aber sicher der Gen. gemeint cf Ex 34, 28. Wörtlich genau mit dem Hb stimmt von LXX-Hss. nur Q überein: ἐπὶ καρδίας αὐτῶν ἐπιγράψω αὐτούς, wogegen B und die meisten γράψω statt ἐπιγράψω bieten (so NT B 044), A ἐπιγράψω vor ἐπὶ καρδ. stellt.

[41]) Die Textüberlieferung schwankt im Hb wie in der LXX. οὐ μὴ διδάξωσιν, im Hb gesichert, steht in der LXX bei ℵAQ Min, wogegen B und die meisten οὐ διδάξουσιν lesen. τὸν πολίτην ist im Hb ganz überwiegend bezeugt durch ℵABDKL Min Verss., in der LXX sehr stark durch B und die meisten; dagegen τὸν πλησίον im Hb nur durch P Min vulg syr^{sm}, in der LXX durch Q Min. Im Cod. A der LXX steht an erster Stelle τὸν ἀδελφόν, an zweiter τὸν πλησίον.

[42]) Ἀπὸ μικροῦ (mit LXX A Min ohne das bei L Min cop syr^{1} u. ^{3} aeth beigefügte αὐτῶν) ἕως μεγάλου αὐτῶν nach ℵABDKP u. a. Das Pronom., das in Parallelen meistens fehlt cf AG 8, 10; Jer 42 (LXX 49), 1. 8; 44 (LXX 51), 12, verleiht dem Adjektiv die Geltung eines Superlativs cf Jon 3, 5.

[43]) Zu καὶ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν fügen ℵ^{c}ADKLP Min d syr^{3} arm hinzu: καὶ τῶν ἀνομιῶν αὐτῶν. Trotz ihrer ansehnlichen Bezeugung sind diese Worte mit ℵ*B 17. 23 Verss. zu streichen und als Eintragung aus 10, 17 zu betrachten, wo der Vf nach dem Gedächtnis citiert und vielleicht eine in 2 Min der LXX enthaltene LA mitverwendet, welche ἁμαρτιῶν durch ἀνομιῶν ersetzt.

Beschaffung der Sündensühne die eigentliche Aufgabe des Hohenpriesters bildet cf 2, 17. Im vorliegenden Zusammenhang führt er aber diesen Gedanken nicht weiter aus, geht auch nicht, wie nach v. 7 zu erwarten stünde, auf die in dem Prophetenwort namhaft gemachten Vorzüge der neuen Gottesstiftung ein, sondern leitet mit überraschender Wendung aus dem Citat die Folgerung ab, daß die frühere Gottesordnung durch die neue prinzipiell beseitigt sei. Wenn nämlich Gott in der Schrift von einem neuen Testament redet (cf 2, 8; 3, 15), so hat er damit das vorausgehende für abgenutzt erklärt und ihm hierdurch das Urteil gesprochen; denn was in Abnutzung begriffen ist und seine Lebenskraft immer mehr einbüßt[44]), das ist dem Untergang preisgegeben, mögen seine Formen und Institutionen ihren äußeren Bestand auch noch eine Zeitlang behaupten. Diese Schlußfolgerung läßt sich nicht aus dem dialektischen Interesse erklären, den einzigartigen Wert des NB durch die Kontrastierung mit dem AB in ein helleres Licht zu rücken. Dazu hätte die Gegenüberstellung der Vorzüge des Neuen und der Mängel des Alten genügt. Wie 7, 11 ist der Vf auch hier darauf bedacht, die Leser von einer noch nicht ganz überwundenen und sie innerlich hemmenden Überschätzung des AB loszumachen, und wie dort tut er es nicht dadurch, daß er auf die Entartung der jüdischen Kultusübung und Frömmigkeit hinweist, sondern so, daß er die von der Schrift des AT selbst anerkannten Mängel und Schranken der atl Ordnung aufzeigt. Von hieraus muß jedes Haften an Institutionen des Alten als ganz unzulässig erscheinen, wenn es auf Kosten einer vollen Würdigung des Neuen geschieht. Hat Gott schon in den Tagen des Jeremias eine ganz neue Ordnung des Verhältnisses zu sich in Aussicht gestellt, so ist die alte innerlich längst überholt, und es ist nur eine Frage der Zeit, wann sie auch äußerlich abgetan wird. Einen Hinweis auf die in naher Aussicht stehende Katastrophe des jüdischen Volkes und die Zerstörung des Tempels darf man aus v. 13 nicht herauslesen; denn nach der Ausführung des Vf ist der AB seit der Zeit des Jeremia veraltet und auch dem Verschwinden

---

[44]) Da *παλαιόω* an den Stellen, wo es im Aktiv noch vorkommt Thren 3, 4; Hi 9, 5; 32, 15; Jes 65, 22; Dan 7, 25, „etwas zugrunde gehen, aufhören lassen" bedeutet entsprechend dem Gebrauch des Passivs „abgenutzt werden" (1, 11), so wird *πεπαλαίωκεν* in demselben Sinn zu verstehen sein, nur daß es hier deklarative Bedeutung hat. *τὸ παλαιούμενον* ist dann von *γηράσκον* nicht wesentlich verschieden cf Plutarch conv. disp. VII 3, 4 (702 C): *τὸ δὲ οὐκ ἔχον διαπνοὴν . . . ταχὺ παλαιοῦται καὶ ἀπογηράσκει.* Die an sich ansprechende Wiedergabe des Aktivs durch „der Vergangenheit anheimgeben" und des Passivs durch „der Vergangenheit anheimfallen" ließe sich höchstens durch den Gebrauch von *παλαιότης* Rm 7, 6 und *παλαιός* Rm 6, 6; Eph 4, 22; Kl 3, 9; 1 Kr 5, 7f., nicht aber durch die sonstige Verwendung des Verbs rechtfertigen.

nahe. Überdies bedeutete für das jüdische Gefühl die Zerstörung des Tempels nicht die dauernde Beseitigung des Opfers. Wie nach dem babylonischen Exil der Tempeldienst wiedererstanden war, so hoffte man auch nach der Katastrophe des Jahres 70 auf eine Restauration des Kultus. Selbst nach der abermaligen Niederlegung des Tempels nach dem Barkochbaaufruhr war diese Hoffnung so stark, daß alle kultischen Gebräuche aufs sorgfältigste tradiert wurden, wovon die Mischna noch heute beredtes Zeugnis ablegt.

Es mochte beinahe unbedacht klingen, wenn der Vf lediglich aus dem Ausdruck *καινὴ διαθήκη* die Folgerung ableitete, die atl Gottesordnung habe sich überlebt (8, 13). Darum unterwirft er auch noch die gottesdienstlichen Einrichtungen des AB einer genauen Betrachtung und erbringt den **Beweis, daß auch die Institutionen des atl Kultus den Stempel der Unvollkommenheit an sich tragen und über sich selbst hinaus auf eine vollkommenere Annäherung an Gott hinweisen, 9, 1—10.** Wie durchweg im Brief übt aber auch hier der Vf nicht bloß Kritik an den Einrichtungen des AB, sondern hebt vor allem ihren relativen Wert hervor. Dadurch gewinnt er die Basis für eine um so besser begründete und sicherer überführende Feststellung ihres tatsächlichen Unwertes. Sprachlich kommt diese Gliederung des Gedankens darin zum Ausdruck, daß zu dem die Rede weiterführenden *οὖν* (cf 7, 11) ein *μέν* hinzutritt, dem das *δέ* v. 6 entspricht[45]). In Abwehr eines möglichen Mißverständnisses oder einer Bestreitung seiner Äußerung in 8, 13 anerkennt der Vf zunächst unumwunden die Kultuseinrichtungen des AB: [9, 1—5] Es hatte nun zwar auch das erste [Testament] Ordnungen des Gottesdienstes und sein Heiligtum, [freilich] ein der Sinnenwelt angehöriges. Es wurde nämlich ein Zelt hergestellt, [und zwar] das vordere, in welchem sich der Leuchter und der Tisch und die Schaubrote befanden, welches „Heiliges" heißt; hinter dem zweiten Vorhang aber ein Zelt, welches Allerheiligstes heißt, eine goldene Räucherpfanne enthaltend und die Lade des Testaments, ganz mit

---

[45]) Nicht bloß das textkritisch nicht einwandfreie *καί* 9, 1, welches den Besitz des AB in Parallele zu dem des NB stellt, sondern die ganze Schilderung des atl Heiligtums v. 2—5 läßt erkennen, daß der Vf in 9, 1—5 die Vorzüge der *πρώτη διαθήκη* darlegen will. Diesen stehen dann v. 6—10 ihre Nachteile gegenüber. Man darf also das dem *μέν* entsprechende *δέ* nicht in v. 11 suchen, obwohl im Hb öfters der atl Typus und der ntl Antitypus einander durch *μέν—δέ* gegenübergestellt werden cf 3, 5; 7, (5. 8). 20. 23; 9, 23 f.; 10, 11; vielmehr unterscheidet der Vf hier wie 7, 18 f.; 12, 11 zwei Seiten an derselben Sache.

Gold überzogen, in welcher sich ein goldener Krug, enthaltend das Manna, und der Stab Aarons, der Knospen getrieben hatte, und die Tafeln des Testamentes befanden; über ihr aber Cherubin der Herrlichkeit, den Sühndeckel überschattend, worüber jetzt im einzelnen zu reden nicht angeht. Indem der Vf 9, 1 zur Würdigung des atl Kultus übergeht, knüpft er in Gedanken und Ausdruck nochmals an 8, 13 an. Daß nämlich ἡ πρώτη sich auf die frühere Gottesstiftung bezieht und also durch διαθήκη zu ergänzen ist[46]), kann im Zusammenhang (cf besonders 8, 7. 13) ebensowenig einem Zweifel unterliegen, als daß das Imperf. εἶχεν andeuten will, jene frühere Gottesordnung sei durch die Ankündigung und vollends durch die Verwirklichung der καινὴ διαθήκη bereits der Vergangenheit anheimgefallen (cf 7, 11. 19). Fraglich ist dagegen, ob καί vor ἡ πρώτη als ursprünglich gelten darf. Die Textzeugen halten sich so ziemlich die Wage[47]), aber für die Echtheit der Partikel fällt ins Gewicht, daß sich ihre Weglassung leichter erklärt als ihre Hinzufügung. Man konnte daran Anstoß nehmen, daß der Vf dem NB wie dem AB nicht bloß δικαιώματα λατρείας, sondern auch ein ἅγιον κοσμικόν beizulegen schien. In Wirklichkeit tut er das freilich nicht, sondern stellt nur fest, daß auch die atl Gottesstiftung so gut wie die ntl einen gottgeordneten Kultus und das dazugehörige Heiligtum besaß. Da δικαιώματα für sich genommen viel zu allgemein wäre, um in Parallele mit Kulthandlungen und dem Heiligtum zu stehen, so kann λατρείας nicht als Akk. Plur., sondern nur als ein mit δικαιώματα zu verknüpfender Genit. Sing. gemeint sein[48]). Der Nachdruck liegt darauf, daß auch die πρώτη διαθήκη nicht bloß einen Kult besaß (cf Rm 9, 4), sondern daß dieser nicht ein Erzeugnis der Willkür war, vielmehr auf göttlichen Anordnungen beruhte, die alles bis ins Kleinste hinein regelten. Neben dem Kultus erwähnt der Vf die zu dessen Ausübung erforderliche Kultstätte[49]). Sowohl der Artikel bei ἅγιον als das innerlich ver-

---

[46]) Zu ἡ πρώτη ergänzen einige Min und aeth dem Sinne nach richtig διαθήκη, 37 ἐκείνη cf 8, 7. Die nur auf Min sich stützende LA des Text. rec. ἡ πρώτη σκηνή ergibt einen Widersinn, da sie der Stiftshütte den Besitz des Heiligtums zuschreibt. Überdies könnte die Stiftshütte nur im Gegensatz zu dem Heiligtum des NB ἡ πρώτη heißen, obwohl doch das himmlische Heiligtum zeitlich nicht auf das atl folgt und ἡ πρώτη σκηνή dann einen ganz anderen Sinn hätte als in v. 2. 6. 8, woher die unrichtige Ergänzung stammt.

[47]) Καί bezeugt durch ℵ A D K L P Min d vulg syr^{3} arm aeth ist weggelassen bei B 1739 Min syr^{1} cop basm.

[48]) Der Genitiv bezeichnet hier nicht wie Lc 1, 6; Rm 2, 26 den Urheber, sondern den Gegenstand der Rechtssatzung cf Ex 21, 9; 1 Sam 2, 12.

[49]) Mit Recht verstehen die griech. Exegeten und die meisten Verss.

knüpfende *τέ* (cf 1, 3; 6, 5) weisen auf das angedeutete Verhältnis der Zusammengehörigkeit zwischen Kultusordnung und Heiligtum hin. Ist die Ausdrucksweise des Vf insoweit wohl verständlich, so macht indes die Beifügung von *κοσμικόν* Schwierigkeiten. Man hat bei der Auslegung häufig außer acht gelassen, daß das ohne Artikel und also prädikativ zum Nomen hinzugefügte Adjektiv nie ganz denselben Sinn hat wie das in attributiver Stellung befindliche, und hat darum übersetzt: „und das weltliche Heiligtum", als ob der Vf *τό τε ἅγιον τὸ κοσμικόν* geschrieben hätte [50]). Die offenkundige Unrichtigkeit dieser Auffassung hat Hofmann veranlaßt, *τὸ ἅγιον κοσμικόν* als zweites Subjekt mit *ἡ πρώτη* sc. *διαθήκη* zu verbinden. Aber damit hat er die vorhandene Schwierigkeit nicht gehoben, sondern nur gesteigert [51]). Einen der Struktur des Satzes und dem Zusammenhang gut entsprechenden Gedanken würde man gewinnen, wenn man *κοσμικός* durch „wohlgeordnet" oder „reichgeschmückt" übersetzen dürfte [52]). Der Vf würde dann neben der Ordnung des Kultus auch die planvolle Anlage oder die prächtige Ausstattung des Heiligtums als einen Vorzug namhaft machen. Allein sicher nachweisbar ist für *κοσμικός* nur die Bedeutung „weltlich" (Tit 2, 12), wenngleich diese in mehrfacher Nuancierung. Unter Voraussetzung dieser Bedeutung und zugleich mit Beachtung der prädikativen Stellung des Adjektivs haben die griech. Exegeten *τὸ ἅγιον κοσμ.* erklärt teils als das Heiligtum, das aller Welt zugänglich war, teils als das Heiligtum, das ein

---

unter *τὸ ἅγιον* nach dem Sprachgebrauch der LXX (cf Ex 28, 30; 39, 1; Num 3, 38; 1 Reg 8, 10; Ez 45, 4. 18; 48, 8) die heilige Stätte. Die abstrakte Fassung = *sanctitas* oder *sanctificatio* (Ephr., ar, Thom. Aquin., Luther) ist sprachlich nicht gerechtfertigt.

[50]) Winers Behauptung § 20, 1[a], es habe in der späteren Sprache hier eine Abschleifung stattgefunden, ist bereits von Buttmann § 125, 1. 5 zurückgewiesen worden; cf auch Blaß § 47, 6. 8. Ob das Adj. vor (Hb 7, 24; Mc 8, 17) oder hinter dem Substantiv steht (Hb 3, 14; 5, 14; 10, 23; Jo 5, 36; 1 Pt 2, 12; 4, 8), macht im wesentlichen keinen Unterschied. Daß schon griech. Lesern die Setzung des Art. nicht völlig durchsichtig war, darf man wohl aus der LA *τότε* statt *τό τε* schließen, die sich vereinzelt findet cf Chrys.: „*τότε*" *ὡσανεὶ νῦν, φησίν, οὐκ ἔχει*; Euthym.: „*τότε*" *δὲ ἀντὶ τοῦ πάλαι, ὅτε ἐκράτει*; cf auch arm.

[51]) Die sprachliche Härte der von Hofm. vorgeschlagenen Verbindung ist um so weniger in Abrede zu stellen, als keiner der griech. Ausleger und der alten Übersetzer mit dieser Möglichkeit gerechnet hat. Aber auch sachlich steht das Heiligtum zwar mit dem Kultus, nicht aber mit der *διαθήκη* in gleicher Linie cf 8, 1f. 6. Die prädikative Stellung des Adj. wird bei dieser Verknüpfung der Worte nicht durchsichtiger, da das Heiligtum nicht als ein weltliches Kultusordnungen besitzt. Die Aneinanderreihung zweier Prädikate, von denen nur das eine den Art. hat, ist zwar nicht häufig, aber durchaus unanstößig cf Jo 8, 44.

[52]) Diese nach Bleek III S. 470 von Homberg vertretene Fassung findet sich schon in cop: „*a holy place of ornament.*"

Abbild der Welt darstellte. Doch kann keine dieser Auffassungen als zutreffend und dem Zusammenhang entsprechend gelten [53]). Zu einem richtigen Verständnis der vorliegenden Ausdrucksweise gelangt man nur, wenn man im Auge behält, daß das prädikative Adjektiv zuweilen einen Kontrast oder eine Einschränkung andeutet und dann im Deutschen durch „wiewohl" oder „freilich" einzuführen ist [54]). In diesem Sinn sagt der Vf von dem Heiligtum, das der AB besaß, es sei freilich ein weltliches gewesen, der sichtbaren, irdischen Welt angehörig, verfertigt aus irdischen Materialien, behaftet mit der Äußerlichkeit und Vergänglichkeit, die der Sinnenwelt eignet [55]). Er nimmt damit einen Gedanken auf, den er bereits 8, 2 berührt hat und 9, 11. 24 wiederum ausspricht. Obwohl er im vorliegenden Zusammenhang die Vorzüge namhaft macht, welche die *πρώτη διαθήκη* mit der *δευτέρα* gemein hat, kann er nicht umhin, wenigstens sachte auf eine der Bedeutung des atl Heiligtums gezogene Schranke hinzuweisen. Er will diese Seite zwar nicht weiter ausführen, als es durch die Schilderung des Heiligtums (v. 2—5) ganz von selbst geschieht, aber er muß sie wenigstens erwähnen, damit der Zusammenhang, der zwischen der nachher zu besprechenden Unvollkommenheit des Kultus (v. 6—10) und der Beschaffenheit des Heiligtums besteht, verständlich werde.

Die Rücksicht auf die an der Kultusstätte zu verrichtenden gottesdienstlichen Handlungen beherrscht überhaupt die ganze Darstellung des Heiligtums v. 2—5. Es zeigt sich hier deutlich, wie wenig v. 1 das *ἅγιον* als ein zweiter, durchaus selbständiger Vorzug der früheren Gottesstiftung neben die *δικαιώματα λατρείας* gestellt werden sollte. Was von der Anordnung der Räume und

---

[53]) Die mit verschiedenen Modifikationen von Chrys., Phot., Theophyl., Euthym. befürwortete Beziehung von *κοσμικός* auf die allgemeine Zugänglichkeit des Heiligtums ist sprachlich nicht zu beanstanden cf *ἡ κοσμικὴ θρησκεία* Jos. bell. IV 324 (5, 2). Die Bezeichnung würde aber höchstens für den vielbesuchten herodianischen Tempel, nicht aber für die Stiftshütte passen. — Die Anschauung, daß durch *κοσμικός* die Stiftshütte als ein Abbild der Welt bezeichnet werden solle, (Thdr, Thdrt, Oekum.) kann sich auf Philo IV vit. Mos. II 77—108 (III 3—10); Jos. ant. III 122f. (6, 4); 179—187 (7, 7) berufen. Allein nach Hb 8, 5 ist die Stiftshütte Abschattung des Himmels als der wahrhaften *σκηνή*, nicht Bild der Welt. Überdies spricht gegen beide Deutungen, daß sie einen im Zusammenhang völlig isolierten Gedanken ergäben.

[54]) Cf Kühner-Gerth § 463, 3 B. Von den dort angeführten Beispielen verdient besondere Beachtung Thuc. IV 122: *τῇ κατὰ γῆν Λακεδαιμονίων ἰσχύι ἀνωφελεῖ πιστεύοντες* „vertrauend auf die Landmacht der L. die doch keinen Nutzen brachte"; cf auch Thuc. VIII 27 *ἀτελεῖ τῇ νίκῃ* „obwohl der Sieg unvollendet war".

[55]) *Κοσμικός* schließt so als das zur gegenwärtigen, irdischen Welt gehörige einen Gegensatz gegen das himmlische und zukünftige in sich cf 2 Clem. 5, 6; Mart. Polyc. 2, 3.

deren Ausstattung gesagt wird, dient nur dazu, verständlich zu machen, wie der ganze Kultus von der Anlage und Einrichtung des Heiligtums bedingt war. Mit Absicht gibt der Vf auch nicht eine Beschreibung des Tempels, sei es in Jerusalem oder zu Leontopolis, sondern greift auf die Stiftshütte zurück. Die Herstellung und Ausstattung dieses Heiligtums [56]) beruhte in allen Teilen auf Gottes eigener Anweisung an Moses (8, 5). Der durch die Eigenart der Stiftshütte bedingte Kultus trug somit in besonderer Weise den Stempel göttlicher Herkunft an sich. Wenn der Vf der *σκηνὴ ἡ πρώτη* v. 2 noch eine andere *σκηνή* v. 3 zur Seite stellt und so scheinbar von zwei selbständigen Zelten statt von zwei durch einen Vorhang getrennten Abteilungen eines und desselben Zeltes (8, 5; 9, 21) spricht, so bringt er damit die Geschiedenheit und die selbständige Bedeutung der beiden Räume zu möglichst starkem Ausdruck. Von beiden hebt er ein Zwiefaches hervor, nämlich die Ausstattung mit Kultusgeräten und den die besondere Bedeutung des Raumes kennzeichnenden Namen. In der Abteilung, in welche man beim Eintritt zuerst gelangte, befand sich der den Lesern aus dem AT wohlbekannte Leuchter (Ex 25, 30—39; 37, 17—24 [LXX 38, 13—17]) und der Tisch (Ex 25, 22—39; 37, 10—16 [LXX 38, 9—12]). Während die Bestimmung des ersteren Geräts von selbst klar ist, gilt von dem zweiten nicht das gleiche, weshalb der Vf in Verbindung mit dem Tisch auch die „Lage der Brote" erwähnt, die dort ihren Platz hatte (Ex 25, 29; Lev 24, 5—9) [57]). Von dem so ausgestatteten vorderen Teil des Heiligtums, welcher als solcher (cf 8, 5) in der Schrift den Namen „Heiliges" (Ex 29, 30; Num 4, 12; 1 Reg 8, 8) führt [58]),

---

[56]) *Κατεσκευάσθη* umfaßt die äußere und innere Herrichtung cf 3, 3. Dasselbe Verb verwenden im gleichen Zusammenhang Philo IV vit. Mos. II 89 (III 6); Jos. c. Ap. II 12 (2); letzterer hat auch den Ausdruck *ἡ πρώτη σκηνή*, doch versteht er darunter die Stiftshütte als ein Ganzes im Gegensatz zum salomonischen Tempel.

[57]) *Πρόθεσις* „Handlung des Auflegens" cf 2 Mkk 10, 3 (so auch in der geläufigen Wendung *οἱ ἄρτοι τῆς προθέσεως* Mt 12, 4 u. Par.; Ex 40, 23 [LXX 21]) gewinnt durch den Zusammenhang zuweilen die Bedeutung eines Nomen concretum = „die Lage, Schicht" cf Ex 40, 4 *προθήσεις τὴν πρόθεσιν αὐτῆς*; so gemeint ist *πρόθεσις* 2 Chron 2, 3 oder *προθ. ἄρτων* 2 Chron 13, 11. Demnach hat *ἡ τράπεζα καὶ ἡ πρόθεσις τῶν ἄρτων* Hb 9, 2 tatsächlich den gleichen Sinn wie *ἡ τράπεζα τῆς προθέσεως* Ex 39, 36 (LXX 18); 1 Chron 28, 16; 2 Chron 29, 18; 1 Mkk 1, 21.

[58]) Die LA von B *τὰ ἁγ.* verwandelt die Qualitätsbezeichnung in den Term. techn. und verhindert zugleich die nur auf Min sich stützende Lesung des Text. rec. *ἁγία*, der gegenüber auch Thdrt bemerkt: *προπαροξυτόνως ἀναγνωστέον τὰ ἅγια, οὕτω γὰρ ἡμᾶς διδάσκει νοεῖν τὸ ἕτερον ὄνομα.* Die abendländische LA *ἅγια τῶν ἁγίων* (A D d Origint) braucht nicht auf gedankenloser Konformation mit v. 3 zu beruhen wie allerdings bei Sedulius Scotus: *quod dicitur sancta sanctorum*, sondern erklärt sich wohl aus der

unterscheidet sich der hinter dem zweiten Vorhang (6, 19) gelegene Raum durch den seine höhere Weihe kennzeichnenden Namen „Allerheiligstes“ (Num 4, 19; 1 Reg 8, 6; 2 Chron 4, 22; 5, 6)[59]. Bei den Geräten dieser Abteilung hebt der Vf ausdrücklich hervor, was er auch von denen der ersten hätte sagen können, daß sie ganz aus Gold angefertigt oder doch mit Gold überzogen waren. Die prachtvolle Ausschmückung dieses Teils des Heiligtums sollte seiner Bestimmung entsprechen, Stätte der unmittelbaren Gegenwart Gottes zu sein. Was unter dem *χρυσοῦν θυμιατήριον* zu verstehen ist, das der Vf unter den Geräten des Allerheiligsten an erster Stelle nennt, ist von alters her streitig gewesen, ob der goldene Räucheraltar (Ex 30, 1—10) oder die Schaufel מַחְתָּה, auf welche der Hohepriester das Rauchwerk schüttete, wenn er am Versöhnungstag das Allerheiligste betrat (Lev 16, 12). Nach dem Sprachgebrauch läßt sich die Frage nicht entscheiden, da *θυμιατήριον* seiner ursprünglich adjektivischen Bedeutung gemäß alles, was zum Räuchern dient, und daher ebensowohl einen Räucheraltar als ein Rauchfaß bezeichnen kann. Im ersteren Sinn verwendet Philo, im letzteren die LXX den Ausdruck, während Josephus und Symmachus ihn in beiderlei Bedeutung gebrauchen[60].

Beziehung von *ἥτις* auf *πρόθεσις* statt auf *σκηνή* (cf d vulg) und will so unter Erinnerung an Lev 24, 9 die Erwähnung der Schaubrote motivieren.

[59]) Die Beifügung des Art. *τὰ ἁγ. τῶν ἁγ.* (א°BKL Min) erklärt sich auch hier wie v. 2 leichter als dessen Weglassung.

[60]) Über den Gebrauch von *θυμιατήριον* in der Profangräcität ist hier nicht ausführlich zu handeln; cf Bleek III S. 480f. Seine gewöhnliche Bedeutung „Rauchfaß“ läßt sich auch durch Inschriften vom 4. Jahrhundert vor Christus bis in die christliche Zeit belegen cf Dittenberger, Sylloge² Nr. 586, 24; 588, 28. 30. 93. 97. 155; 804, 20; unsicher ist die Bedeutung 583, 12; 734, 124. — In der LXX steht *θυμιατήριον* für מִקְטֶרֶת „Rauchfaß“ Ez 8, 11; 2 Chron 26, 19, beide Male bei illegitimem Kult, dagegen 4 Mkk 7, 11 von der Rauchpfanne Aarons mit Anspielung auf Num 16, 46 und von der seiner Söhne bei einem interpr. incert. Lev 10, 1, wo die LXX beide Male *πυρεῖον* hat; endlich Jer 52, 19 bei Aquila und Symmachus. Der Räucheraltar heißt in der LXX niemals so, sondern *τὸ θυσιαστήριον τοῦ θυμιάματος*, bzw. *τῶν θυμιαμάτων* (Ex 30, 1. 27; Lev 4, 7. 18; 1 Chron 29 [LXX 28], 18; 2 Chron 26, 16; 1 Mkk 4, 49; so auch Lc 1, 11) oder *τὸ θυσιαστήριον τὸ χρυσοῦν* (Ex 40, 5. 26; Num 4, 11; 1 Reg 7, 48 [LXX 34]; 2 Chron 4, 19; 1 Mkk 1, 21; cf Ap 8, 3; 9, 13), vereinzelt *τὸ θυσιαστήριον τὸ ὂν ἀπέναντι τοῦ κυρίου* Lev 16, 18. Nur als Variante begegnet *θυμιατήριον* für *θυσιαστήριον* Ex 30, 1; 40, 5 oder als Apposition dazu Ex 30, 1; an letzterer Stelle geben auch Symmachus und Theodotion *θυμιατήριον*. — Philo vermeidet für den Räucheraltar die Terminologie der LXX. Ein *θυσιαστήριον* d. h. ein dem Schlachtopfer dienendes oder nach Philos Etymologie (IV vit. Mos. II 106 [III 10]; V spec. leg. I 290 [sacrif. 6]) „ein zur Aufbewahrung der Schlachtopfer geeignetes“ Gerät mochte ihm für einen Räucheraltar wenig passend erscheinen. Daher ersetzt er die Ausdrücke der LXX durch *τὸ θυμιατήριον* III quis rer. div. her. 226f. (46f.); IV vit. Mos. II 94. 101. 105 (III 8ff.); V spec. leg. I 231 (vict. 10) und *ὁ τῶν θυμια-*

Die Erwägung, daß der Vf bei seiner Aufzählung v. 2 ff. schwerlich eines der wichtigsten Geräte der Stiftshütte werde übergangen haben, spricht dafür, daß mit dem θυμιατ. der Räucheraltar gemeint sei, der wegen seines ihn vom ehernen Brandopferaltar unterscheidenden Goldbeschlags in der LXX häufig den Namen τὸ θυσιαστήριον τὸ χρυσοῦν führt. Allein dieser Altar stand nach den übereinstimmenden Angaben des AT im Heiligen, nicht im Allerheiligsten der Stiftshütte und später auch des Tempels. Daher haben einige Textzeugen (B basm aeth) am Schluß von v. 2 die Worte καὶ τὸ χρυσοῦν θυμιατήριον beigefügt und dafür in v. 4 χρυσ. θυμιατ. gestrichen. Diese von Blaß aufgenommene LA ist indes sicher unecht. Sie läßt die Entstehung des gewöhnlichen Textes unerklärt, während sie sich selbst als Korrektur brandmarkt, da die Erwähnung des goldenen Materials bei einem einzelnen Gerät des Heiligen unpassend wäre, während sie v. 4 ganz am Platze ist. Hätte also der Vf bei θυμιατ. an den Räucheraltar gedacht, so würde er sich eines bei seiner sonstigen Schriftkenntnis ganz unbegreiflichen Irrtums schuldig gemacht haben. Zu den

---

μάτων βωμός V spec. leg. I 276 (sacrif. 4) cf auch 274; II ebr. 85. 87 (21), wo beide βωμοί, Brandopfer- und Räucheraltar, in Parallele gestellt werden. Die Rauchpfanne, deren sich der Hohepriester am Versöhnungstag bedient, nennt Philo V spec. leg. I 72 (templ. 2) im Anschluß an Lev 16, 12 πυρεῖον ἀνθράκων πλῆρες καὶ θυμιαμάτων. Bei Philo ist also τὸ θυμιατήριον Term. techn. für den Räucheraltar, obwohl dieser gelegentlich auch anders benannt wird. — Viel weniger fest ausgeprägt ist der Sprachgebrauch des Josephus. Den Räucheraltar nennt auch er τὸ θυμιατήριον ant. III 147 (6, 8); 193. 198 (8, 2 f.); bell. V 216. 218 (5, 5). aber ebenso häufig ὁ χρύσεος βωμός ant. III (209 [8, 7]); 243 (10, 3); VIII 90 (3, 7); IX 223 (10, 4); XII 250 (5, 4). (318 [7, 6], auch Ps.-Hecataeus bei Jos. c. Ap. I 198 (22); cf ὁ μικρὸς βωμός ant. VIII 92 (3, 8) und βωμοί für Brandopfer- und Räucheraltar c. Ap. I 36 (7). Indes gebraucht Josephus θυμιατήριον auch im Sinn von „Rauchpfanne“ cf ant. IV 32 (2, 4); 54. 57 (3, 4) = Num 16, 6 ff. πυρεῖον; VIII 92 (3, 8); bell. I 152 (7, 6), so daß sich nur durch den Zusammenhang entscheiden läßt, was er mit dem Wort meint. Clem. Alex. strom. V 6, 33 nennt den Räucheraltar θυμιατήριον, doch ohne Bezugnahme auf Hb 9. Ebenso Orig. c. Cels. V 44 (Bd. II S. 47): οὐχ ὁρῶν ὅτι Ἰουδαῖοι ὡς ἕνα θεὸν ἠπίσταντο, οὕτως ἕνα τὸν τῆς προσευχῆς ἅγιον οἶκον καὶ ἐν τὸ τῶν ὁλοκαρπωμάτων θυσιαστήριον καὶ ἐν τὸ τῶν θυμιαμάτων θυμιατήριον καὶ ἕνα τὸν τοῦ θεοῦ ἀρχιερέα. Hiernach muß man annehmen, daß in der nur lateinisch erhaltenen Homilie IX in Exod. (ed. Lomm. IX S. 108. 112) bei der Anführung von Hb 9, 2—4 durch *altare aureum incensi* die Meinung des Orig. richtig wiedergegeben ist. Dementsprechend verlegt Orig. hom. IX in Lev (ed. Lomm. IX S. 351—362) den Räucheraltar in das Allerheiligste, folgerichtig aber auch den Brandopferaltar in das Heilige (hom. IX in Ex. Lomm. IX S. 112)! Von den griech. Exegeten sprechen sich Oekum. zu Hb 9, 7 für den Räucheraltar, Theophyl. für die Rauchpfanne aus. Die alten Verss. sind großenteils zweideutig; die vulg übersetzt *thuribulum*, d *altare*. Den Räucheraltar müssen auch diejenigen Textzeugen meinen, welche wie B basm aeth das θυμιατήριον zu den Geräten des Heiligen v. 2 stellen.

λατρεῖαι, welche die Priester nach v. 6 beständig im Heiligtum zu verrichten hatten, gehörte, wie der Vf aus der hl. Schrift (Ex 30, 7 f.) und wohl auch aus der Überlieferung über die Tempelpraxis (Lc 1, 11) wissen mußte, in erster Linie die Darbringung des Räucheropfers auf dem goldenen Altar. Es ließe sich somit nicht verstehen, wie er v. 7 versichern kann, der Zutritt zum Allerheiligsten sei nur dem Hohenpriester und auch diesem nur einmal im Jahr gestattet[61]). Dieses Bedenken ist so gewichtig, daß die Gründe, welche man zur Erklärung des vermeintlichen Irrtums bei dem Vf anzuführen pflegt, es nicht zu heben vermögen, zumal sie selbst nichts weniger als einwandfrei sind[62]). Annehmbar wäre die Beziehung von θυμιατήριον auf den Räucheraltar nur dann, wenn man voraussetzen dürfte, der Vf habe durch ἔχουσα eine bloß sachliche, nicht auch lokale Zugehörigkeit dieses Geräts zum Allerheiligsten feststellen wollen[63]). Das müßte dann aber in gleicher Weise auch von der Bundeslade mit ihrem Zubehör gelten. Ferner würde die nachdrückliche Betonung der räumlichen Getrenntheit des Heiligen und des Allerheiligsten durch den zweiten Vorhang v. 3 mehr oder weniger illusorisch. Von einer wirklichen, wenn auch nur ideellen Zugehörigkeit des Räucheraltars zum Allerheiligsten ist aber im AT nirgends die Rede. Die einzige Stelle, welche dahin gedeutet werden könnte: 1 Reg 6, 22 läßt diese mißverständliche Auffassung nur im hebräischen, nicht aber im griechischen Text zu, an den sich der Vf bei seiner Benützung des AT in der Regel hält[64]). Ganz unerklärlich bliebe

---

[61]) Man wird dem Vf des Hb schwerlich die von Oekum. vorgeschlagene Ausgleichung dieses Gegensatzes zutrauen wollen, der Hohepriester habe im Allerheiligsten zwar täglich zweimal Rauchwerk, aber nur jährlich einmal Blut dargebracht. Wesentlich ebenso schon Augustin, quaest. in Heptateuch. CLXXVII, 20.

[62]) Die wichtigsten der von Bleek, de Wette u. a. namhaft gemachten Gründe sind folgende: 1. An einigen Stellen der LXX wird der Räucheraltar so beschrieben, daß man vermuten konnte, er habe seinen Standort im Allerheiligsten gehabt, cf θήσεις αὐτὸ ἀπέναντι τοῦ καταπετάσματος τοῦ ὄντος ἐπὶ τῆς κιβωτοῦ τῶν μαρτυρίων Ex 30, 6; θήσεις τὸ θυσιαστήριον τὸ χρυσοῦν εἰς τὸ θυμιᾶν ἐναντίον τῆς κιβωτοῦ Ex 40, 5; ἔθηκε τὸ θυσιαστήριον τὸ χρυσοῦν ἐν τῇ σκηνῇ τοῦ μαρτυρίου ἀπέναντι τοῦ καταπετάσματος Ex 40, 26 (LXX 24) cf Lev 4, 7. 18; 16, 18. Allein in allen diesen Stellen ist der Wortlaut nicht derartig, daß er mißverstanden werden mußte. Tatsächlich hat ihn auch niemand mißverstanden. 2. Am Versöhnungstag (Ex 30, 10; Lev 16, 18 f.) wurde der goldene Altar wie das Allerheiligste mit Blut besprengt und bestrichen. Allein das fand auch bei anderen Sühnopfern höheren Grades statt cf Lev 4, 7. 18. 3. Der Räucheraltar wird Ex 30, 10 ἅγιον τῶν ἁγίων genannt, aber so heißen 29, 37 der Brandopferaltar, Lev 24, 9 die Schaubrote u. a.

[63]) So z. B. nach dem Vorgang des Cappellus u. a. Del., Hofm., Riehm S. 490, Zahn Einl. II³ S. 160 f., Seeberg.

[64]) Während die Worte מִזְבַּח אֲשֶׁר לַדְּבִיר auf eine Zugehörigkeit des

endlich, wenn mit θυμιατήριον der Räucheraltar gemeint wäre, das Fehlen des Artikels, während alle anderen parallelen Ausdrücke in v. 2 und 4 den Art. haben, weil der Vf voraussetzt, die Geräte der Stiftshütte seien den von Jugend auf mit der hl. Schrift vertrauten Lesern wohlbekannt. Der Gegensatz zu anderen Geräten macht die Weglassung des Art. nicht verständlich, denn durch die Voranstellung von χρυσοῦν kann der Vf den goldenen Räucheraltar nicht von einem zweiten, aus anderem Metall verfertigten haben unterscheiden wollen, da es einen solchen ja gar nicht gab. Ebensowenig kann die Kontrastierung des goldenen Räucheraltars und der im Heiligen verwendeten Kohlenpfannen und Rauchfässer von dem Vf beabsichtigt sein, da auch diese aus Gold hergestellt waren cf Ex 25, 28 (LXX 29); 37, 16 (LXX 38, 12); Num 7, 14—86; 1 Reg 7, 50 (LXX 36); 2 Chron 4, 21 (LXX 22); 1 Mkk 1, 22; Jos. bell. I 152 (7, 6). Der Wortlaut des Textes weist somit darauf, daß der Vf eine goldene Räucherpfanne gemeint hat [65]). Zwar wird im AT nirgends eine solche als besonderes Gerät des Allerheiligsten erwähnt, und von der, welche am Versöhnungstag zur Verwendung kam (Lev 16, 12), wird weder ihre Herstellung aus Gold, noch ihre Aufbewahrung im Allerheiligsten bezeugt. Das hindert indes nicht, daß der Vf diese im Auge hat. Das Bild, welches er von der Tätigkeit des Hohenpriesters entwirft, ist vorzugsweise nach dessen Funktionen am Versöhnungstag orientiert. Unter diesen war das Räuchern die erste, die der Hohepriester nach dem Eintritt ins Allerheiligste vollzog, und eine nicht bloß nebensächliche [66]). Ein hierzu dienendes Gefäß war wichtig genug, um unter den Geräten des Allerheiligsten erwähnt zu werden, nur durfte es nicht wie die übrigen durch den Artikel als ein ständig dort befindliches gekennzeichnet werden [67]). Seinen Aufbewahrungsort hatte es nämlich nicht im Allerheiligsten,

---

Altars zum Hinterraum gedeutet werden können, gilt das nicht ebenso von der Übersetzung der LXX θυσιαστήριον κατὰ πρόσωπον τοῦ ἁγίου. Im übrigen beruft man sich auf die Stellen, welche A 62 unter Nr. 1 angeführt sind.

[65]) So im Anschluß an die vulg die lat. Erklärer Mutian, Alkuin, Claudius, Haimo u. a., Thomas Aquin., ferner Luther und die meisten älteren Exegeten, auch Bengel; von neueren noch Biesenthal.

[66]) Cf Philo I leg. alleg. II 56 (15); V spec. leg. I 72 (templ. 2); 84 (sacerd. 5); leg. ad Caj. (39). Vielleicht begreift auch der Vf des Hb das Räucheropfer des Versöhnungstages mit ein unter die δῶρα, welche der Hohepriester darzubringen hat (5, 2; 8, 3).

[67]) Unter den Geräten des Tempels, welche Jeremia nach der Legende vor der Zerstörung bergen soll, wird in der syrischen Baruchapokalypse 6, 7 ein מרכא erwähnt, unter dem wahrscheinlich das Rauchfaß des Versöhnungstages zu verstehen ist cf Harnack, Theol. Stud. u. Krit. 1876, S. 572 ff. In der parallelen Überlieferung 2 Mkk 2, 5 ist τὸ θυσιαστήριον τοῦ θυμιάματος wohl als Glosse zu tilgen cf Grimm z. St.

sondern in einem Nebenraum [68]). Dennoch gehörte es zum Inventar des Allerheiligsten, da es nie anders als dort zur Verwendung kam. Daß es aus Gold angefertigt war, wie die Mischna Joma IV 4 ausdrücklich sagt, kann der Vf der Tradition entnommen haben, wie er sich auch bei seinen Äußerungen über das Mannakrüglein und den Stab Aarons von der Überlieferung beeinflußt zeigt. Die einzige Schwierigkeit, welche bei dieser Erklärung übrigbleibt, ist die Frage, warum der Vf den goldenen Räucheraltar unerwähnt gelassen hat [69]). Die auffallend seltene Erwähnung desselben in der LXX [70]) mag ihn dem Vf weniger wichtig haben erscheinen lassen als die anderen Geräte, oder der Vf kann, in seinen Gedanken schon mit der Räucherpfanne des Versöhnungstages beschäftigt, es einfach vergessen haben, den Räucheraltar daneben auch noch zu erwähnen. Die hier zurückbleibende Unsicherheit ist jedenfalls leichter zu ertragen als der absurde Selbstwiderspruch, den man dem Vf zutraut, wenn er den Räucheraltar ins Allerheiligste versetzt haben soll.

Von dem wichtigsten Gerät des Allerheiligsten, der mit ihrem gebräuchlichsten Namen (Ap 11, 19; Ex 31, 7 u. ö.) benannten *κιβωτός τῆς διαθήκης* (Ex 25, 10—16; 37, 1—6 [LXX 38, 1—4]) hebt der Vf ein Dreifaches hervor, um die ihrem Standort angemessene Ausstattung zu illustrieren. Erstens war sie auf der Außen- und Innenseite mit Gold überzogen cf Ex 25, 11; 37, 2 (LXX 38, 2). Sodann diente sie zum Aufbewahrungsort für bedeutungsvolle Erinnerungszeichen an die wunderbare Führung Israels

---

[68]) Cf Mischna Joma VII, 4.

[69]) Da Jos. bell. V 216 (5, 5) wie Philo III quis rer. div. her. 226 (46); IV vit. Mos. II 101 (III 9) ausdrücklich die Dreizahl der Geräte des Heiligen erwähnt, so wird sich die Übergehung des Räucheraltars Jos. ant. X 145 (8, 5); XIV 72 (4, 4); bell. I 152 (7, 6); VII 148 (5, 5) daraus erklären, daß hier überall von einer tatsächlichen oder einer drohenden Ausplünderung des Tempels die Rede ist, bei welcher die Wegschaffung des Räucheraltars mehr Schwierigkeiten verursachte und doch nicht so lohnend war wie die des Leuchters und Tisches. In dem Fragment des Ps.-Hecataeus bei Jos. c. Ap. I 198 (22): *οἴκημα μέγα, οὗ βωμός ἐστι καὶ λυχνίον ἀμφότερα χρυσᾶ δύο τάλαντα τὴν ὁλκήν* ist streitig, ob mit dem *βωμός* der Räucheraltar oder der Schaubrottisch gemeint ist. Merkwürdig ist, daß c. Ap. II 106 (8, 6) als Geräte des Tempels aufgezählt werden: *altare, mensa, thuribulum, candelabrum.*

[70]) Auffallend ist schon die Stellung des Räucheraltars Ex 30, 1—10 getrennt von den übrigen Geräten des Heiligen (Ex 25 und 26, 35) bei der Verordnung über die Herstellung der Stiftshütte. Während die LXX hier mit dem masoretischen Text zusammengeht, läßt sie in dem Bericht über die Herstellung der Stiftshütte und ihrer Geräte, der dem Vf des Hb nach 9, 2 besonders vorschweben muß, den Räucheraltar an mehreren Stellen ganz weg, wo der mas. Text ihn erwähnt: Ex 35, 15 = LXX 35, 19[b]; 37, 25—28; 39, 38f. = LXX 39, 15, so daß der Räucheraltar in diesem Zusammenhang bei der LXX nur 40, 5. 25f. begegnet.

in der Wüste, nämlich den in der LXX Ex 16, 33 als golden bezeichneten Krug mit dem Manna, das Wahrzeichen der göttlichen Fürsorge für sein Volk [71]), den Stab (Num 17, 16—26 [LXX 1—11]), der durch sein Sprossen (v. 23 [LXX 8]) das Priestertum Aarons legitimiert hatte, und die *πλάκες τῆς διαθήκης* (Deut 9, 9. 11), welche die Grundordnungen der göttlichen Gnadenstiftung enthielten. Im AT wird allerdings nur von den Gesetzestafeln ihre Aufbewahrung in der Bundeslade bezeugt (Ex 25, 16; Deut 10, 1. 2) und sogar festgestellt, daß sich wenigstens zur Zeit Salomos außer ihnen nichts in der Lade befunden habe cf 1 Reg 8, 9; 2 Chron 5, 10; Jos. ant. VIII 104 (4, 1). Der Vf folgt aber der traditionellen Auslegung von Ex 16, 32—34 und Num 17, 25 (LXX 10), wenn er das Mannakrüglein und den Stab Aarons ebenfalls dort niedergelegt sein läßt [72]). Die charakteristische Bestimmtheit der Lade kommt am stärksten in dem zum Ausdruck, was schließlich von dem *ὑπεράνω αὐτῆς* befindlichen *ἱλαστήριον* gesagt wird. Die den Deckel der Lade bildende Sühnplatte (Ex 25, 17—21; 37, 6 f. [LXX 38, 7 f.]), so genannt, weil auf sie am Versöhnungstag jeweilen das Blut der Sündopfer gesprengt wurde (Lev 16, 14 f. 16. 17), überragten zwei Cherubgestalten, nach Jos. ant. III 137 (6, 5) *ζῷα . . . πετεινὰ μορφὴν δ'οὐδενὶ τῶν ὑπ' ἀνθρώπων ἑωραμένων παραπλήσια*, die einander zugekehrt mit ihren ausgestreckten Flügeln die Sühnplatte überdeckten cf Ex 25, 19; 37, 9 f. (LXX 38, 7 f.). Was diese Gestalten zu bedeuten hatten, gibt der Vf zu verstehen, wenn er sie *Χερουβὶν δόξης* nennt. Nach Ez 9, 3; 10, 4. 18. 22; Sir 49, 8 kann damit nur gemeint sein, daß sie Träger der im Allerheiligsten sich offenbarenden Herrlichkeit Gottes waren cf Jes 37, 16; Ps 80, 2; 99, 1 [73]). Nicht von ihnen allein,

---

[71]) צְנִצֶנֶת Ex 16, 33 gibt Targum Jeruschalmi durch צְלוֹחִית דְּפָחָר wieder. Mechiltha zu Ex 16, 33 läßt dahingestellt, ob der Krug aus irgend einem Metall oder Ton verfertigt war; dagegen übersetzt LXX *στάμνον χρυσοῦν*, wonach Philo III congr. erud. 100 (18). — Zum Femin. Hb 9, 4 cf Blaß § 7, 6.

[72]) Die rabbinische Tradition, nach der sich der Mannakrug und der Stab Aarons in der Bundeslade befunden haben sollen (cf Talmud babli Joma 52[b]; Levi b. Gerson und Abarbanel zu 1 Reg 8, 9 bei Wettstein und Del. zu Hb 9, 4), stützt sich auf eine irrige Deutung von לִפְנֵי הָעֵדוּת Ex 16, 34; Num 17, 25 cf Köhler, Lehrbuch der bibl. Gesch. des AT I 1875 S. 256 Anm. 1.

[73]) Die aramäische Form *Χερουβείν* (B) oder *-ιν* (ℵ D d vulg[codd] sah basm) ist in späteren Hss. durch die hebr. *Χερουβείμ* (A P 37) oder *-ιμ* (K L Min cop) verdrängt und der LXX konformiert worden (zur Orthographie cf Winer-Schmiedel § 5, 13[a], zum Genus § 10, 1 Anm. 1). Zum Genitiv bemerkt Chrys. XV S. 184: *τί ἐστι „Χερουβὶμ δόξης“; ἤτοι τὰ ἐνδοξα ἢ τὰ ὑποκάτω τοῦ θεοῦ φησι.* Für die Fassung von *δόξης* als Genit. qual. läßt sich das Fehlen des Art. geltend machen, doch ist das nicht entscheidend cf Ex 40, 34 (LXX 28); Lc 2, 9; AG 7, 55, Winer-Schmiedel § 19, 4.

sondern von allen Geräten des Heiligtums v. 2—5 erklärt indes der Vf, er halte es jetzt nicht für angebracht, sich im einzelnen über deren symbolische Bedeutung zu äußern [74]). Das würde ihn ja nur von seinem Hauptzweck, der Schilderung des im Heiligtum geübten Kultus, ablenken, zu der er nunmehr übergehen will.

[9, 6f.]: Indem aber dies so hergestellt ist, gehen zwar in das vordere Zelt beständig die Priester hinein, um die Kultushandlungen zu verrichten, in das hintere aber einmal des Jahres ausschließlich der Hohepriester nicht ohne Blut, das er für sich und des Volkes Verfehlungen darbringt. Mit *κατεσκευασμένων* v. 6 greift der Vf auf *κατεσκευάσθη* v. 2 zurück, doch so, daß er, wie das Perf. andeutet, nun das Ergebnis der dort geschilderten Handlung in Betracht zieht. Das Heiligtum, das in der v. 2—5 beschriebenen Weise hergestellt war, ermöglichte den Kultus und bedingte durch seine Anlage und Ausrüstung dessen Gestaltung. Es zeigt sich hier von neuem, daß das Heiligtum im vorliegenden Zusammenhang für den Vf keine selbständige Bedeutung besitzt, sondern nur als Voraussetzung und bestimmender Faktor für den Kultus erwähnt wird. Ließ sich nun von einem durch göttliche Anordnung geregelten Kultus erwarten, er werde eine wirkliche Annäherung an Gott ermöglichen, so wird das durch den tatsächlichen Befund nicht bestätigt. Das dem *μέν* v. 1 entsprechende *δέ* weist auf diesen Kontrast hin [75]). Es war wohl ein Heiligtum vorhanden, dessen innerster Teil die Wohn- und Offenbarungsstätte Gottes bildete. Aber dieses Heiligtum war der Gemeinde schlechterdings verschlossen und selbst ihren Vertretern nur teilweise und unter bestimmten Bedingungen zugänglich. Der Dienst des Heiligtums gliederte sich in der Weise, daß im vorderen Raum die Priester beständig die ihnen obliegenden Funktionen, nämlich täglich zweimal die Darbringung des Rauchwerks und die Besorgung des Leuchters (Ex 30, 7f.) und wöchentlich die Auflegung neuer Schaubrote verrichteten (Lev 24, 5ff.) [76]), zum Aller-

---

[74]) Die Beziehung von *περὶ ὧν* bloß auf *Χερουβείν* (Schlatter, Theol. des NT II, S. 453) empfiehlt sich nicht, da der Plural am Schluß einer längeren Aufzählung augenscheinlich auf alle erwähnten Gegenstände zurückweist und auch *κατὰ μέρος* so mehr zu seinem Rechte kommt. Ganz ähnlich sagt Philo III quis rer. div. her. 221 (45): *πολὺν δ' ὄντα τὸν περὶ ἑκάστου λόγον ὑπερθετέον εἰσαῦθις.*

[75]) Cf Chrys. XV S. 185: *τοντέστιν, ἦν μὲν ταῦτα, οὐκ ἀπέλανον δὲ αὐτῶν οἱ Ἰουδαῖοι· οὐχ ἑώρων αὐτά.*

[76]) Zu *λατρείας ἐπιτελεῖν* cf als Parallelen *τὰς νόμῳ προστεταγμένας ἐπιτελεῖν λειτουργίας* Philo III somn. I 214 (37); *εὐχὰς καὶ θυσίας* 215 (37); Jos. ant. XIV 260 (10, 24) oder nur *θυσίας ἐπιτελεῖν* Philo V spec. leg. I 297 (sacrif. 7); Jos. bell. I 153 (7, 6). Die Analogie solcher Wendungen wird die Übersetzung der vulg: *sacrificiorum officia consummantes* veranlaßt haben.

heiligsten dagegen bloß der Hohepriester und selbst er nur am Versöhnungstage, also jährlich einmal Zutritt hatte und auch dann nicht ohne das sühnende Blut der Sündopfer, das ihm selbst Deckung gewähren sollte wie auch den Verfehlungen der Gemeinde, die als unwillkürliche Äußerungen der natürlichen Sündhaftigkeit der Vergebung fähig waren cf Hb 5, 3; 7, 27 [77]). Die Frage, ob der Hohepriester am Versöhnungstage das Allerheiligste mehrmals betreten habe, nämlich mindestens zweimal, wie Lev 16, 12—16, oder viermal, wie M. Joma V, 1. 3. 4; VII, 4 vorausgesetzt ist, wird durch *ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ* (cf Ex 30, 10; Lev 16, 34) nicht berührt, da diese Bestimmung nur einen Gegensatz zu *διὰ παντός* einschließt [78]). Ebensowenig darf man aus den Präsentia *εἰσίασι* v. 6 und *προσφέρει* v. 7 folgern, der Vf betrachte den Dienst am Heiligtum als zu seiner Zeit noch in beständiger Ausübung begriffen, etwa gar an den Geräten des Allerheiligsten (v. 4 f.). In diesem Fall hätte er ja nicht von der *πρώτη* und *δευτέρα σκηνή*, sondern vom Heiligen und Allerheiligsten des Tempels reden müssen. In Wirklichkeit vergegenwärtigen die Präsentia die Kultushandlungen so, wie diese gemäß der Einrichtung der Stiftshütte nach Vorschrift des Gesetzes jederzeit vorgenommen werden, solange der gesetzliche Gottesdienst in seiner ursprünglichen Form zu Recht besteht cf 8, 5. Sie beschreiben demnach nicht, was zur Zeit des Vf sich ereignet, sondern was nach der hl. Schrift zu geschehen hat und geschieht, gleichviel wie es mit der tatsächlichen Ausübung der betreffenden Vorschriften in der Gegenwart des Vf bestellt sein mag [79]).

---

[77]) Die Wiedergabe der vulg: *pro sua et populi ignorantia* ist sachlich nicht unzutreffend, aber sprachlich inkorrekt, da sie *περὶ τῶν ἑαυτοῦ* voraussetzen würde; richtig cop syr[1] (d) Amb.: *pro se et populi delictis*. — Der Ausdruck *ἀγνόημα* (Tob 3, 3; Sir 23, 2; 51, 19; Jdth 5, 20; 1 Mkk 13, 39) nimmt Bezug auf die im Gesetz (Lev 4, 13; Num 15, 22–31) vorliegende Unterscheidung zwischen absichtlich und unabsichtlich begangenen Sünden cf Hb 5, 2; 10, 26.

[78]) In gleichem Sinn ist die Bestimmung gemeint 3 Mkk 1, 11; Jos. bell. V 236 (5, 7) und wohl auch Philo V spec. leg. I 72 (templ. 2); II gigant. 52 (11). Dagegen gibt der Brief des Agrippa bei Philo leg. ad Caj. (39) unrichtig an, der Hohepriester habe am Versöhnungstage das Allerheiligste keinenfalls mehr als zweimal betreten dürfen: *ἂν αὐτὸς ὁ ἀρχιερεὺς δυοῖν ἡμέραις τοῦ ἔτους ἢ καὶ τῇ αὐτῇ τρὶς ἢ καὶ τετράκις εἰσφοιτήσῃ, θάνατον ἀπαραίτητον ὑπομένει.* Über die mystisch-allegorische Umdeutung des *ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ* bei Philo cf Schmitz, Die Opferanschauung S. 149 f., wo jedoch übersehen ist, daß Philo hier mit dem *λόγος* die menschliche Vernunft meint.

[79]) Diese Auffassung läßt sich ohne die von Lünem. befürchtete „Einschüchterung des grammatischen Gewissens" festhalten, trotzdem das Part. Perf. *κατεσκευασμένων* vorangegangen ist. Das letztere stellt fest, daß nachdem der hl. Schrift zufolge die Stiftshütte in der Hb 9, 2—5 beschriebenen

Was sich dem aufmerksamen Betrachter des Kultus und der Kultusstätte als die darin verkörperte Absicht aufdrängt, das bezeichnet der Vf nun als Inhalt göttlicher Kundgebung: [9, 8—9a] Indem der hl. Geist dies andeutet, daß der Weg in das Heiligtum noch nicht offenbar gemacht sei, solange noch das vordere Zelt Bestand habe, welches ja eine sinnbildliche Hinweisung bis auf die gegenwärtige Zeit ist. Da die Stiftshütte in ihrer ganzen Anlage und Einrichtung nach Gottes Weisung hergestellt war (8, 5) und auch der dadurch bedingte Kultus auf göttlicher Anordnung beruhte, so kann der Vf von einer Kundgebung des hl. Geistes sprechen, die in alledem erfolge (1 Pt 1, 11), freilich nicht mit deutlichen Worten wie in der hl. Schrift (3, 7), sondern in der Zeichensprache symbolischer Verhältnisse und Handlungen. Die bloße Existenz eines Vorderzeltes (9, 2. 6), in welchem die Kultushandlungen zu verrichten sind, ist ein beständiger Hinweis darauf, daß der Eingang in das wahre Heiligtum noch nicht bekanntgegeben und zugänglich gemacht sei [80]). Mit *τὰ ἅγια* ist wie 8, 2 das wahre Heiligtum gemeint, das nur im Himmel vorhanden ist, aber in dem Allerheiligsten der Stiftshütte sein unvollkommenes Abbild besitzt. Der Zutritt zu diesem Heiligtum ist der Gemeinde so lange verborgen und verwehrt, als das vordere Zelt im Unterschied von dem hinteren Raum als die von Gott geordnete Kultusstätte Bestand und Geltung hat. Ob sich das zur Zeit der Abfassung des Briefes noch so verhält oder nicht, läßt sich aus dem logisch argumentierenden und also bloß hypothetisch gemeinten *ἔτι στάσιν ἐχούσης* nicht entnehmen. Nur das ergibt sich hieraus, daß mit der Erschließung des Weges in das wahre Heiligtum die *πρώτη σκηνή* in Wegfall kommen muß. Dem entspricht auch die begründende Aussage, eben dieses vordere Zelt sei ein Sinnbild bis auf die gegenwärtige Zeit. Für das Verständnis des Relativsatzes ist die richtige Fassung des Begriffes *ὁ καιρὸς ὁ ἐνεστηκώς* entscheidend. Daß der Sprachgebrauch nur die Beziehung auf die Gegenwart, nicht aber auf irgendwelche Zukunft gestattet, unterliegt keinem Zweifel [81]). Dagegen fragt es sich, welchen Zeitraum

---

Weise hergerichtet worden ist, der Dienst der Priester seinen regelmäßigen Verlauf nimmt; cf auch die Einleitung.

[80]) Ähnlich äußert sich Jos. ant. III 123 (6, 4): *τὸ μὲν γὰρ τρίτον αὐτῆς (τῆς σκηνῆς) μέρος τὸ ἐντὸς τῶν τεσσάρων κιόνων, ὃ τοῖς ἱερεῦσιν ἦν ἄβατον, ὡς οὐρανὸς ἀνειτο τῷ θεῷ, οἱ δ' εἴκοσι πήχεις, ὥσπερ γῆ καὶ θάλασσα βάσιμος ἀνθρώποις, οὕτως τοῖς ἱερεῦσι μόνοις ἐπετέτραπτο*; cf auch 181 (7, 7). — Zur Genitivverbindung *τὴν τῶν ἁγίων ὁδόν* cf Mt 10, 5; Gen 3, 24; Jer 2, 18; Prov 7, 27, Winer-Schmiedel § 30, 7b.

[81]) Cf Wettstein II S. 63; Bleek III S. 518; Cremer s. v., Polyb. I 60, 9: *ἔκρινε μὴ παρεῖναι τὸν ἐνεστῶτα καιρόν*; Jos. ant. XVI 162 (6, 2):

die vom Vf gemeinte Gegenwart umspannt. Unmöglich kann an die Zeitperiode gedacht sein, welche, solange das Vorderzelt existierte, Gegenwart war, auf welche der hl. Geist bei seiner durch die Stiftung des atl Kultus erteilten Kundgebung hinblickte [82]). Für den Vf wäre diese Zeit ja bereits Vergangenheit, er hätte also statt des absolut lautenden εἰς τὸν καιρὸν τὸν ἐνεστηκότα vielmehr εἰς τὸν καιρὸν αὐτῆς (cf Lc 1, 20) schreiben müssen. Ebensowenig kann ὁ καιρ. ὁ ἐνεστ. mit ὁ αἰὼν οὗτος identisch sein und die vorchristliche Epoche bezeichnen [83]). Denn nach dem Hb wie nach dem ganzen NT beginnt der αἰὼν μέλλων noch nicht mit dem irdischen Werk Christi, sondern erst mit der Wiederkunft des Herrn, mögen auch die Gläubigen bereits die δυνάμεις μέλλοντος αἰῶνος zu schmecken bekommen (6, 5). Überdies kommt der Ausdruck ὁ καιρ. ὁ ἐνεστ. niemals in dieser Bedeutung vor und wäre hier geradezu irreführend [84]). Für den christlichen Vf des Briefes, der auf die Zeit des AB als auf die Vergangenheit zurückblickt (9, 1), kann ὁ καιρ. ὁ ἐνεστ. nur die Periode sein, die mit der Erscheinung Christi begonnen hat, und die als solche das „Heute" der Heilsdarbietung ist (3, 13; 4, 6 f.). Freilich kann er nicht sagen wollen, in der christlichen Gegenwart sei das verwirklicht, was in der πρώτη σκηνή sinnbildlich angedeutet war. Das ergäbe entweder den sinnwidrigen Gedanken, die durch das Vorderzelt dokumentierte Schranke der Gottesgemeinschaft habe die einstige Beseitigung dieser Schranke ahnen lassen, oder man müßte die Übereinstimmung zwischen dem Vorderzelt und der christlichen Gegenwart darin finden, daß auch jetzt wie einst im AB erst der Hohepriester d. h. Christus in das Allerheiligste eingegangen sei, während die Gemeinde ihm bloß mit ihrer Hoffnung dahin folgen könne, in Wirklichkeit aber wie die Priesterschaft des AB noch außerhalb des wahren Heiligtums bleiben müsse [85]).

οὐ μόνον ἐν τῷ ἐνεστῶτι καιρῷ, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ προγεγενημένῳ. Im NT cf Rm 8, 38; 1 Kr 3, 22; cf auch ὁ νῦν καιρός Rm 3, 26; 8, 18; 11, 5; 2 Kr 8, 13.

[82]) Cf Chrys.: τὸν καιρὸν τὸν ἐνεστῶτα ποιόν φησι; τὸν πρὸ τῆς τοῦ Χριστοῦ παρουσίας; ebenso Theophyl., in angemessenerer Fassung Hofm., B. Weiß, Zahn Einl. II³ S. 145.

[83]) So z. B. Schlicht., Bleek III S. 518, Lünem., Riehm S. 72 ff.

[84]) Zur Vergleichung könnte herangezogen werden einerseits ὁ αἰὼν ὁ ἐνεστώς Gl 1, 4, andererseits νῦν ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ mit dem Gegensatz ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ Mc 10, 30. In diesen Stellen wird die Bedeutung des Ausdrucks durch den Zusammenhang sichergestellt. Dagegen wäre Hb 9, 9 die Vermeidung der technischen Bezeichnung ὁ αἰὼν οὗτος nicht zu rechtfertigen, da ὁ καιρὸς ὁ ἐνεστηκώς im gewöhnlichen Sprachgebrauch eine andere Färbung hat und der Gedanke, daß das Vorderzelt ein Sinnbild der Gegenwart sei, doch erst erläutert werden müßte, um verständlich zu sein.

[85]) So Schlatter. Ähnliche Gedanken äußern bereits Thdrt, Euthym. Herveus.

Das entspricht jedoch nicht dem Gegensatz, den der Vf gerade in dieser Beziehung zwischen dem AB und NB konstatiert, und dem er plerophorischen Ausdruck verleiht, wenn er betont, daß der Gemeinde des NB der Zugang in das wahre Heiligtum Gottes erschlossen sei (10, 19f.; 6, 19f.). Was er durch den Relativsatz feststellen will, ist ein Zweifaches, einmal, daß die *πρώτη σκηνή*, denn nur auf diese kann sich *ἥτις* beziehen[86]), in ihrer ganzen Existenz bloß ein Gleichnis ist und also keine selbständige Bedeutung für sich in Anspruch nehmen kann; sodann, daß diese ihre Bestimmung, die Schranke der atl Gottesgemeinschaft sinnbildlich zur Anschauung zu bringen, bloß bis auf die Gegenwart reicht[87]) und also jetzt dahingefallen ist, nachdem durch das hohepriesterliche Werk Christi alle Bedingungen für einen ungehemmten Verkehr der Gemeinde mit Gott gegeben sind cf 12, 22—24[88]).

Was bei diesem Verständnis von 9^a über den parabolischen und transitorischen Charakter des Vorderzeltes ausgesagt ist, steht auch in voller Übereinstimmung mit dem, was weiter über den ihm entsprechenden Kultus ausgeführt wird: [9, 9^b—10] Welcher Beschaffenheit des Vorderzeltes gemäß Gaben und Opfer dargebracht werden, welche unvermögend sind, den Gottesdienst Übenden am Gewissen zu vollenden, die nur — wie auch Speisen und Getränke

---

[86]) Die Beziehung von *ἥτις* auf *ἡ πρώτη σκηνή* als den Hauptbegriff von 8^b wird von den griech. Exegeten durchweg vorausgesetzt oder ausdrücklich namhaft gemacht, in Dd durch die Beifügung von *πρώτη* zum Relativpronomen bestätigt. Möglich wäre die Annahme, das Relativum beziehe sich auf den gesamten Inhalt von v. 8 = *ὅτι* und sei im Genus dem Prädikat assimiliert. So die vulg: *quae parabola est temporis instantis*, deren Übersetzung Haimo sinngemäß interpretiert: *quae, subaudis res.* Allein der Tatbestand, daß die Existenz des Vorderzeltes die Versagung der vollen Gemeinschaft mit Gott andeutet, kann nicht wohl eine *παραβολή* heißen. Jedenfalls ist die Beziehung von *ἥτις* auf *ἡ πρώτη σκηνή* ungleich einfacher.

[87]) *Εἰς* zur Einführung des Zeitpunktes, bis zu welchem etwas dauert, wie AG 4, 3; 1 Th 4, 15; 1 Chron 9, 25; 3 Esr 1, 30; Sir 12, 11; 2 Mkk 7, 27.

[88]) Im wesentlichen erklären so Oekum. und noch deutlicher Euthym.: *ὅστις τύπος τῆς ἐν τῇ σκηνῇ λατρείας· ἅτινα σύμβολα καὶ αἰνίγματα τὴν κατάστασιν καὶ τάξιν ἔσχον ἄχρι τοῦ καιροῦ τοῦ ἐνεστῶτος· ἤτοι μέχρι τῆς ἐπιδημίας τοῦ Χριστοῦ.* Beide Exegeten verbinden wie später Calvin u. a. *ἥτις* mit *παραβολή* zu einem einheitlichen Subjekt: welches Gleichnis dauert etc. Auch die vulg läßt sich so verstehen cf Herveus: *quae parabola, id est quae mystica similitudo de duobus tabernaculis et de his quae continebantur vel fiebant in illis, est temporis instantis, id est praesentis temporis.* Sprachlich läßt sich hiergegen nichts einwenden; aber da v. 8 von einer *παραβολή* noch nicht die Rede ist, so wäre *ἥτις παραβολή* 9^a unvorbereitet. Bei der richtigen Fassung von *παραβολή* als Prädikat kann jedoch der Gedanke ganz in derselben Weise verstanden werden cf Del., v. Soden. Als Verb ist in dem Relativsatz nicht *καθέστηκεν* (Min), sondern *ἐστίν* oder *ἦν* zu ergänzen.

und verschiedene Waschungen — Satzungen des Fleisches sind, bis zur Zeit besserer Ordnung auferlegt. Da in dem Relativsatz 9[b] die aus inneren und äußeren Gründen abzulehnende LA *καθ' ὅν* sc. *καιρόν* nicht in Betracht kommt und vielmehr *καθ' ἥν* zu lesen ist[89]), so fragt es sich, worauf das Relativpronomen zurückweist. Der Parallelismus mit *ἥτις* 9[a] legt die Beziehung auf *τῆς πρώτης σκηνῆς* v. 8 am nächsten. Für sie spricht ebenfalls, daß es sich in v. 8f. durchweg um die Bedeutung des Vorderzeltes handelt[90]). Auch so wäre der Sinn des Relativsatzes wesentlich derselbe wie bei der LA *καθ' ὅν*, wenn *κατά* wie 3, 8 temporal gemeint wäre. Nun ist allerdings von der beschränkten Dauer der *πρώτη σκηνή* v. 8 bereits die Rede gewesen, aber zwischen dem Vorhandensein des Vorderzeltes und dem Charakter der im Vorhof dargebrachten Opfergaben besteht kein direkter Zusammenhang derart, daß die Wirkungskraft der Opfer durch die Existenz des Vorderzeltes beeinflußt wäre. Dagegen ergibt es einen durchaus zutreffenden Gedanken, wenn der Vf durch *καθ' ἥν* bemerklich machen will, daß die Beschaffenheit der Opfer derjenigen des Vorderzeltes genau entspricht. Wie dieses nur eine bedingte Annäherung an Gott gestattete und einen unmittelbaren Verkehr mit ihm ausschloß, so sind auch die Gaben und Opfer (5, 1; 8, 3), die im Heiligtum dargebracht werden, nicht imstande, die volle Gemeinschaft mit Gott zu vermitteln. Sie sind ja unvermögend, den, welcher Gott mit ihnen zu dienen sucht (10, 2), rücksichtlich des Gewissens zu vollenden, so daß er des Schuldbewußtseins völlig entledigt und der göttlichen Vergebung unbedingt gewiß ist cf 10, 1[91]). Worin der Grund für diese Mangelhaftigkeit der Opfer liegt, und welche positive Wirkung ihnen zukommt, ist damit noch nicht gesagt; es wird aber angedeutet, wenn v. 10[b] *δικαιώματα σαρκός* die richtige LA ist

---

[89]) Die LA *καθ' ὅν* (K L P Min Thdrt, wahrscheinlich auch d: *in quo*) ergibt nur einen passenden Gedanken, wenn man unter dem *καιρὸς ὁ ἑνεστηκώς* unrichtig die vorchristliche Periode versteht cf Theophyl., wogegen sie bei der richtigen Fassung jenes Ausdrucks auf einen Widersinn hinauskommt cf Euthym. Überdies verdient sie auch als erleichternde LA weniger Beachtung als die ältere und besser beglaubigte *καθ' ἥν* (ℵ A B D 17. 67** 1739 Min vulg cop, wahrscheinlich auch Chrys.).

[90]) Die Beziehung von *καθ' ἥν* auf *παραβολή* 9[a] (Oekum. vulg) ergibt keinen wesentlich anderen Gedanken, hat aber die oben erwähnten Gründe gegen sich.

[91]) *Συνείδησις*, das unmittelbare Bewußtsein um den sittlichen Wert oder Unwert des eigenen Verhaltens, hat im Hb vorwiegend religiöse Färbung. Es ist das Bewußtsein um das entweder durch die eigene Verschuldung gestörte (10, 2. 22) oder durch die göttliche Vergebung zur Normalität hergestellte (9, 14) Verhältnis zu Gott. Der Wert des Opfers erprobt sich daran, ob es imstande ist, das Schuldbewußtsein zu tilgen und die ungehemmte Zuversicht zu Gott zu begründen.

und diese Worte mit *μόνον* als Apposition zu *δῶρά τε καὶ θυσίαι* gehören. Von den abweichenden Textgestalten kann die Variante *καὶ δικαιώμασι* um ihrer späten Bezeugung willen nicht als ursprünglich gelten, zumal sie auch keinen passenden Sinn ergibt, wogegen die LA *καὶ δικαιώματα* den Eindruck eines Mischtextes macht und sich nicht ohne Härte in den Zusammenhang einfügt [92]). Schwieriger als die Entscheidung über die richtige Textgestalt ist die Frage nach der Verknüpfung von v. 10 mit 9[b]. Verbindet man *μόνον κτλ.* mit *προσφέρονται* wie Schlichting u. a., so gewinnt man den unzutreffenden Gedanken, die Opfer seien nur wegen Verfehlungen in betreff von Speisen, Getränken und Waschungen dargebracht worden, während in Wirklichkeit solche Versehen nur verhältnismäßig selten den Grund für die Opferdarbringung bildeten. Überdies ist man genötigt, *βρώματα, πόματα* und *βαπτισμοί* dem Wortsinn zuwider auf den Verstoß gegen kultische Vorschriften statt auf die Verwendung der genannten kultischen Mittel zu beziehen. Ebensowenig gewinnt man einen befriedigenden Sinn, wenn man *μόνον κτλ.* als nähere Bestimmung von *τὸν λατρεύοντα* betrachtet und mit vulg übersetzt: *servientem solummodo in cibis et in potibus et variis baptismatibus* [93]). So verstanden würde der

---

[92]) Die lect. recepta *καὶ δικαιώμασι σαρκ.* (K L Min vulg syr[3] Chrys. Thdrt) beseitigt die Härte, welche bei der LA *δικαιώματα* darin liegt, daß die Opfer metonymisch Rechtssatzungen genannt werden. Allein sie unterliegt nicht bloß dem Verdacht, erleichternde Korrektur zu sein, sondern ist insofern unangemessen, als der allgemeine Ausdruck *δικαιώματα σαρκ.* den einzelnen Kultmitteln wie *βρώματα* etc. neben- statt übergeordnet wird. Überdies nötigt diese Variante dazu, *ἐπικείμενα* auf *δῶρά τε καὶ θυσίαι* 9[b] zu beziehen, was an sich zwar möglich, aber doch auffallend ist, da der Vf v. 9 das hierauf bezügliche Partic. *δυνάμεναι* im Genus dem zunächststehenden Begriff *θυσίαι* angepaßt hat und also nicht zu erwarten steht, daß ein zweites, gleichartiges Attribut im Neutrum folge cf Blaß § 31, 5. Der letzteren Schwierigkeit entgeht die vulg durch die Übersetzung: *et iustitiis carnis usque ad tempus correctionis impositis.* Aber das ist eine ganz willkürliche Wiedergabe des allein bezeugten Nominativs *ἐπικείμενα.* Am besten beglaubigt ist *δικαιώματα σαρκ.* (ℵ A P 1739 Min cop syr[1] arm ar), wofür auch der nur auf einem Schreibversehen beruhende Sing. *δικαίωμα* (D d sah) zeugt. Die Variante *καὶ δικαιώματα σαρκ.* (B ℵ[c]) würde zwar die Entstehung der anderen beiden Lesarten erklären, kann aber ebensogut auf Mischung beider beruhen. Sie ergibt jedenfalls keinen befriedigenden Sinn, mag man *καί* durch „und" oder „auch" übersetzen. Im ersteren Fall würde *δικαιώματα σαρκ.* recht hart als ein zweites Attribut zu *μὴ δυνάμεναι* hinzutreten: „die unvermögend sind und Rechtsordnungen des Fleisches" (gegen Westcott). Im letzteren Fall wird auf die *βρώματα* etc. durch „ebenfalls" unpassenderweise eine Bezeichnung angewendet, die für die Opfer noch garnicht gebraucht war: „auferlegt ebenfalls als Fleischessatzungen" (gegen B. Weiß).

[93]) Von den Auslegern der vulg haben die meisten (cf z. B. Alkuin, Haimo, Herveus) die durch den lat. Wortlaut geforderte Beziehung auf die Opfer vernachlässigt und sich durch willkürliche Konstruktionen geholfen.

Satz das Unvermögen des Opfers zu innerer Reinigung darauf zurückführen, daß der mit dem Opfer Gott geleistete Dienst im Grunde nur auf Essen, Trinken und Waschungen beruhe. Aber tatsächlich waren manche Opfer, z. B. die Brandopfer (10, 6), gar nicht mit einer Opfermahlzeit verbunden, und eine halb ironische Polemik gegen die Institutionen des AB, wie sie in diesem Fall hier vorläge, ist dem Brief völlig fremd. Alle diese Schwierigkeiten kommen in Wegfall, wenn *μόνον . . . δικαιώματα σαρκὸς μέχρι καιροῦ διορθώσεως ἐπικείμενα* als Apposition zu *δῶρά τε καὶ θυσίαι* gemeint ist. Was den Mangel der atl Opfer ausmacht, bringt der Vf dadurch zum Ausdruck, daß er sie unter einen Gattungsbegriff befaßt, der die Eigenart aller gesetzlichen Kultushandlungen kennzeichnet. Die Opfer sind *δικαιώματα σαρκός*, d. h. nach bekannter Metonymie [94]) Gegenstand von Rechtsordnungen, die sich auf das Fleisch beziehen und nur die Verhältnisse des äußeren Lebens ordnen (7, 16). Sie verleihen eine rituelle Reinheit (9, 13), welche dem Opfernden gestattet, seinen Platz in der Kultgemeinde einzunehmen und an dem Verhältnis zu Gott teilzuhaben, das damit gegeben ist, daß Jahve im Heiligtum inmitten seines Volkes wohnt. Eine Entlastung des Gewissens und ein innerliches, persönliches Verhältnis des einzelnen zu Gott vermitteln sie dagegen nicht. Ganz dasselbe gilt nun aber auch von anderen Kultmitteln der gesetzlichen Ordnung wie *βρώματα, πόματα* und *διάφοροι βαπτισμοί*, die der Vf mit den Opfern in eine Reihe stellt [95]). Das Verhältnis zu Gott wird hier abhängig gemacht von Speisen, Getränken und Waschungen, die doch nur zur Ernährung und Reinigung des Leibeslebens dienen. Der Gottesdienst bewegt sich in der Sphäre des äußeren Lebens und reicht darum mit seinen Wirkungen nicht über dieses hinaus. Opfermahlzeiten (Hb 13, 9; Mal 1, 12) sind mit den *βρώματα* und *πόματα* schwerlich gemeint, da sich diese von den Opfern selbst nicht lostrennen lassen und das Gesetz keinerlei Bestimmungen über Getränke enthält, die dabei zur Verwendung kommen sollen. Dagegen sind *βρωμ.* und *ποτ.* Gegenstand gesetzlicher Regelung, insofern das Gesetz gewisse Speisen und Getränke für unrein erklärt und zu genießen verbietet (Lev 11, 34. 36; Hagg 2, 12 f.; Kl 2, 16). Dient hier die Auswahl bestimmter Speisen zur Verhütung von Verunreinigung, so die Anwendung der vom Gesetz in verschiedenen Fällen für Personen und Sachen vorgeschriebenen Waschungen der Herstellung der Reinheit nach eingetretener Ver-

Eine der Übersetzung der vulg entsprechende Interpretation gibt z. B. Thomas Aqu.

[94]) Cf Kühner-Gerth § 346, 5.

[95]) Zu dem kumulativen *ἐπί* „hinzu zu" cf Lc 3, 20; 2 Kr 7, 13; Kl 3, 14; Tob 2, 14; Sir 5, 5; 29, 25; 37, 15; 1 Mkk 10, 42.

unreinigung (Ex 29, 4; Lev 11, 25. 28. 32. 40; 14, 6—9; 15, 5 ff.; 16, 4. 24 ff.; Num 8, 7; 19, 17 ff.; Mc 7, 3 f.). Alle diese Mittel gesetzlicher Frömmigkeit können indes als *δικαιώματα σαρκός* keine dauernde Geltung für sich beanspruchen. Sie sind nur bis zu dem Zeitpunkt auferlegt, in welchem an die Stelle der mangelhaften Institutionen des AB die abschließende Ordnung der Dinge tritt. *Καιρὸς διορθώσεως* heißt die mit der Erscheinung Christi eingetretene Periode, nicht als eine Zeit der Wiederherstellung des durch die Sünde gestörten Verhältnisses zu Gott, sondern als die Epoche, in welcher die mangelhafte Gestaltung der religiösen Beziehungen, wie sie im AB gegeben war, durch eine bessere, die Gemeinschaft mit Gott und den Heilsstand der Gemeinde wirklich herbeiführende ersetzt wird cf 8, 8—12 [96]). Die Weglassung des Artikels zeigt, daß der Begriff nach seinem vollen Inhalt gewürdigt werden soll und nicht etwa als Kunstausdruck der jüdischen Eschatologie angesehen werden darf. Ist die mit der Erscheinung Christi anhebende Epoche die Zeit einer vollendenden Neuordnung, so versteht es sich von selbst, daß mit ihrem Eintritt die Existenzberechtigung der *δικαιωμ. σαρκ.* aufgehört hat. Die Aussage 10[b] bildet demnach eine genaue Parallele zu 9[a]. Wie die *πρώτη σκηνή* nur bis zur Gegenwart dauert, in welcher mit Christus eine Neugestaltung des Verhältnisses zu Gott erfolgt ist, so erstreckt sich auch die Geltung der *δικαιωμ. σαρκ.* nicht weiter. Das Vorderzelt, das die Annäherung an Gott eher verhinderte als ermöglichte, gehört seinem Wesen nach zusammen mit den Rechtsordnungen des Fleisches, die sich als lastende Verpflichtungen fühlbar machten, ohne die innere Reinigung und Befreiung zu beschaffen. Hier wie dort tritt die Schranke der gesetzlichen Institutionen des AB zutage. Die innere Beziehung, die zwischen der Unvollkommenheit des atl Heiligtums und Opferdienstes besteht, läßt bereits erkennen, daß der NB in beiderlei Hinsicht eine andere Ordnung der Dinge bringen muß, wenn er über die Mangelhaftigkeit des AB hinausführen soll. So leitet der Gedankenzusammenhang zu dem Nachweis hinüber, daß dem besseren

---

[96]) *Διόρθωσις*, sonst nicht mehr im NT, auch nicht in der LXX, „die richtige Ordnung" Plato leg. I 642 A, gewöhnlich aber „die Besserung, Zurechtstellung" in verschiedenem Sinn; so von der Berichtigung eines Irrtums Polyb. III 58, 4, von sittlicher Besserung II 56, 14, vom Wiedergutmachen einer Verfehlung Jos. ant. II 51 (4, 4); bell. I 389 (20, 1) oder ganz allgemein wie Polyb. III 118, 12: *πρὸς τὰς τῶν πολιτευμάτων διορθώσεις* „zur Hebung der Staaten in jeder Beziehung". In Hb 9, 10 ergibt sich die genauere Bestimmtheit des Ausdrucks aus dem Zusammenhang. Der *καιρὸς διορθώσεως* ist die Zeit, in welcher das religiöse und sittliche Leben der Gemeinde über die Unvollkommenheit des AB hinausgehoben wird cf *διορθοῦν* Jes 62, 7. — Zur Weglassung des Art. cf Winer-Schmiedel § 19, 2[b].

Heiligtum, in welchem Christus seinen hohepriesterlichen Dienst verrichtet (8, 1 f.), auch ein besseres Opfer entspricht, das den Opfern des AB in gleichem Maß überlegen ist wie das überweltliche Heiligtum des Himmels dem *ἅγιον κοσμικόν* der Stiftshütte.

Auf den Zusammenhang zwischen dem himmlischen Hohepriestertum Christi und der von dem Herrn darzubringenden Opfergabe hat der Vf schon 8, 3 hingewiesen. Während er aber dort nur festgestellt hat, daß auch Christus einer Opfergabe bedürfe, geht er jetzt näher auf die Beschaffenheit des Opfers ein. Auch hier erweist sich Christi priesterlicher Dienst als das Gegenstück zu der Sühnehandlung des Hohenpriesters am Versöhnungstag, aber auch hier zeigt sich zugleich der überragende Wert des Opfers Christi. Dem Blut der Tiere steht **das Blut Christi als das wirksame, zum Dienst Gottes befähigende Reinigungs- und Weihemittel 9, 11—14** gegenüber. Damit ist der Tod Christi in den Mittelpunkt der Betrachtung gerückt. Mit Rücksicht auf die Bedenken der Leser legt der Vf dar, daß der Tod des Herrn das einzig wirksame, aber auch unentbehrliche Mittel zur Beschaffung des Heiles ist. Der ganze Abschnitt 9, 11—22 ist der Entfaltung dieses Gedankens gewidmet; aber nur das erste Stück 9, 11—14 führt die Analogie zum jüdischen Versöhnungstage durch. Mit 9, 15 geht der Vf zu einem neuen Gesichtspunkt über und kehrt erst 9, 23 zu der v. 14 aufgegebenen Betrachtungsweise zurück. Zunächst formuliert er 9, 11 f. den gegensätzlichen Parallelismus, der zwischen Christi hohepriesterlicher Leistung und der Handlung des atl Hohenpriesters am Versöhnungstag besteht, um alsdann v. 13 f. bei dem einen Moment des Vergleichs, der reinigenden Wirkung des Blutes Christi, zu verweilen. Dem Ausgangspunkt der ganzen Erörterung 8, 1 f. entsprechend greift die Darlegung auf die Stätte zurück, in welche Christus behufs Verrichtung seines hohepriesterlichen Dienstes gegangen ist, und beleuchtet von hier aus die Eigenart und den Wert der Selbsthingabe Christi: [9, 11 f.] Christus aber, erschienen als Hoherpriester der zukünftigen Güter, ist durch das größere und vollkommenere Zelt, das nicht mit Händen gemacht ist, d. h. nicht dieser Schöpfung angehört, auch nicht durch das Blut von Böcken und Kälbern, vielmehr durch sein eigenes Blut ein für allemal in das Heiligtum eingegangen, indem er eine ewige Erlösung erlangt hat. Bezeichnenderweise beginnt der Vf seine Schilderung des Werkes Christi mit einer kurzen Charakterisierung der Person des Herrn. Der Gegensatz zwischen dem AB und NB liegt in erster Linie nicht in den Institutionen, sondern in den Personen. Hierauf weist schon der Christusname (3, 6), welcher Jesus als den verheißenen Heilsmittler benennt, der durch seinen

Dienst die künftigen Güter vermittelt[97]). Von den beiden gutbezeugten Lesarten *τῶν γενομένων* und *τῶν μελλόντων ἀγαθῶν*[98]) ergibt die erstere keinen klaren Gedanken. Sie könnte nur besagen, Christus habe im Unterschied vom Hohenpriester des AT nicht bloß verheißene, sondern verwirklichte Güter zu vermitteln. Aber diese Unterscheidung hat im Grunde gar keinen Sinn, denn solange die durch den Hohenpriester zu beschaffenden Güter noch nicht realisiert sind, kann er sie auch nicht vermitteln. Die griechischen Exegeten, welche diese LA voraussetzen, wissen nichts mit ihr anzufangen[99]). Wahrscheinlich ist sie unter der Einwirkung des vorangehenden *παραγενόμενος* durch die Unachtsamkeit eines Abschreibers entstanden. Anders verhält es sich mit der LA *τῶν μελλόντων ἀγ.*[100]) Nach ihr ist Christus mit dem Beruf auf Erden erschienen (Lc 12, 51), durch sein hohepriesterliches Walten solche Güter zu vermitteln, die, als dem *αἰὼν μέλλων* (6, 5) angehörig, der Befleckung und Vergänglichkeit des gegenwärtigen Weltlaufs entrückt, von ewiger Dauer und unvergänglichem Wert sind (10, 1). Sachlich ist damit dasselbe gemeint, was 9, 15 die *αἰώνιος κληρονομία* heißt, die ungehemmte Gemeinschaft mit Gott und der damit gegebene Besitz ewigen Heils und Lebens. Es sind die Güter, deren Realität und beseligende Wirkung der atl Verheißung gemäß (8, 8—12) in der ntl Heilszeit den Gläubigen bereits innerlich vergewissert sind (6, 4 f.), wenn auch ihr Vollgenuß im Erleben und Schauen der Vollendungszeit vorbehalten bleibt (2, 5; 13, 14). Handelt es sich somit um Güter überweltlicher Herkunft, so ist ohne weiteres verständlich, daß der Hohepriester, der sie beschaffen sollte, den Zugang nicht bloß zu einem irdischen, sondern zu dem überirdischen, dem wahren Heiligtum besitzen mußte. Dorthin ist Christus gelangt, als er durch die *σκηνή* hindurch *εἰς τὰ ἅγια* einging. Diesem durch die Parallele mit dem Eingang des Hohenpriesters durch die *πρώτη* in die *δευτέρα σκηνή* d. h. das Allerheiligste geforderten Ver-

---

[97]) Die Genitivverbindung *ἀρχιερεὺς τ. μελλ. ἀγαθῶν* (anders 3, 1) hat an *ἀρχιερεὺς τῶν προσφορῶν ἡμῶν* Orig. de orat. 10, 2 (Bd. II S. 320, 20) keine ganz entsprechende Parallele. Der Genitiv bezeichnet das, was durch den Dienst des Hohenpriesters beschafft wird.

[98]) *Τῶν γενομένων* haben BD 1739. 469. 472 d pal syr[1] syr[3text] ar Chrys. Cyr.Jer., dagegen *τῶν μελλόντων* ℵAKLP Min vulg cop basm syr[3mg] arm aeth Orig. (cf meine Histor. Studien: Forschungen Bd VIII S. 7 f.) Ephr. *(pontifex futurus non sacrificiorum sed bonorum = ἀρχιερεὺς μέλλων τῶν ἀγαθῶν).*

[99]) Cf Chrys. XV S. 187 f.: er sagte nicht „gekommen als Hoherpriester der Opfer", sondern „der gewordenen Güter" (*τῶν θυομένων ἀλλὰ τῶν γενομένων ἀγαθῶν*), als ob die Sprache nicht vermöchte, das Ganze zum Ausdruck zu bringen; Oekum.: *τῶν γενομένων ἀγαθῶν· εἰς ἡμᾶς δηλονότι.*

[100]) Cf *τὰ ἐσόμενα* oder *ἐλπιζόμενα ἀγαθά* Jos. ant. II 27 f. (3, 1).

ständnis von v. 11 f. scheint indes ein zwiefaches Bedenken entgegenzustehen. Einmal stellt der Vf die *σκηνή* v. 11 in einen deutlichen Gegensatz zu dem irdischen Heiligtum, wenn er sie nicht bloß als *μείζων* und *τελειοτέρα* d. h. als erhabener und dem Zweck des Heiligtums entsprechender, sondern als *οὐ χειροποίητος*, als ein der Mangelhaftigkeit und Vergänglichkeit menschlichen Schaffens enthobenes Werk (8, 2; 9, 24)[1]) oder, wie er deutend hinzufügt, als gar nicht *ταύτης τῆς κτίσεως*, der uns bekannten, gegenwärtigen und sichtbaren Schöpfung angehörig[2]) bezeichnet. Diese Prädikate scheinen nur einen Sinn zu haben, wenn die *σκηνή* von allen Schranken der irdischen Kultstätte völlig befreit und somit als das wahre Heiligtum gedacht ist. Sodann aber hat der Vf 9, 8 die Symbolik der Stiftshütte dahin gedeutet, daß der Weg in das wahre Heiligtum noch nicht erschlossen sei, solange eine *πρώτη σκηνή* existiere. Demnach scheint er die Unterscheidung zwischen einem Vorraum und dem eigentlichen Heiligtum unmöglich auch in das Jenseits verlegen zu können. Hofmann hält es daher für geboten, die Bestimmung *διὰ τῆς μειζ. καὶ τελειοτ. σκηνῆς* mit *ἀρχιερεύς* zu verbinden und dieses Nomen selbst als Apposition zu *Χριστός* zu betrachten. Allein damit wird der augenscheinlich beabsichtigte Parallelismus zwischen *διὰ τῆς σκηνῆς* v. 11 und *διὰ τοῦ αἵματος* v. 12 zerstört, das isolierte *παραγενόμενος* wird sinnlos, und es entsteht ein ganz unpassender Gedanke, da man nicht durch das Heiligtum, an dem man seines Amtes waltet, sondern durch die göttliche Berufung (5, 4) Hoherpriester wird. Überdies ist die Anschauung, welcher man durch diese Auslegung zu entgehen sucht, in 4, 14 (cf 7, 26) unmißverständlich ausgedrückt, so daß mit ihrer Eliminierung an der vorliegenden Stelle gar nichts gewonnen wird. Unverkennbar betrachtet der Vf auch hier gerade wie 4, 14 die niederen Regionen des übersinnlich, aber räumlich vorgestellten Himmels als die Sphäre, durch welche Christus hindurch zu der eigentlichen Wohnstätte Gottes gelangt ist. Allerdings entsteht dadurch ein gewisser Widerspruch mit der sonstigen Anschauung des Briefes, nach welcher der Himmel ohne eine weitere Unterscheidung der Räume das Heiligtum ist,

---

[1]) *Χειροποίητος* „das durch Menschenkunst Hergestellte“ im Gegensatz zu dem von Natur Vorhandenen cf Jos. ant. XV 324 (9, 4); bell. VII 294 (8, 3) bekommt öfters den Nebenbegriff des Armseligen, Gottes nicht Würdigen (Mc 14, 58; AG 7, 48; 17, 24). In diesem Sinn steht es von den Götzen Lev 16, 1; Idth 8, 18; Jes 2, 18; 16, 12.

[2]) *Κτίσις*, der Inbegriff alles Geschaffenen (Mc 10, 6; 13, 19; Kl 1, 15), wird durch *αὕτη* (cf den ähnlichen Ausdruck *ὁ αἰὼν οὗτος* Mt 12, 32; Lc 20, 34; Eph 1, 21) auf den Bereich des Gegenwärtigen, vor Augen Liegenden eingeschränkt. Zu diesem gehört auch der sichtbare Wolken- und Sternenhimmel cf Hb 1, 10—12. Der erläuternde Zusatz führt also über den Kreis des *χειροποίητον* noch hinaus.

in welches Christus mit seiner Erhöhung eingegangen (cf 9, 24). Allein dieser Widerspruch besteht nur im Ausdruck, nicht in der Sache. Von einem Vorhang, der die himmlische σκηνή von dem Allerheiligsten trennte, ist nicht mehr die Rede. Wenn einmal 10, 20 ein solches καταπέτασμα erwähnt wird, so wird es bezeichnenderweise mit der σάρξ Christi identifiziert. Auch die Prädikate, welche die σκηνή dem Bereich der Schöpfung völlig entrücken, weisen in dieselbe Richtung. Im Grunde unterscheidet der Vf nicht zwischen verschiedenen Örtlichkeiten von abgestufter Heiligkeit, sondern er hat nur der Analogie mit dem irdischen Heiligtum wegen den Eingang Jesu in den Himmel als ein Durchschreiten der σκηνή behufs des Eintritts in das wahre Heiligtum dargestellt. Das Werk Christi überragt den atl Typus in jeder Beziehung so sehr, daß sofort eine dem Antitypus nicht mehr entsprechende Vorstellung entsteht, wenn dieser in den Formen des unvollkommenen Vorbilds dargestellt wird[3]). Sorgfältiger als bei der Kultstätte bemißt der Vf seinen Ausdruck bei dem zweiten Punkt, bei dem er eine Differenz zwischen dem Tun Christi und dem des atl Hohenpriesters aufzeigt. Wie das Heiligtum so ist nämlich auch das Mittel, durch welches sich Christus den hohepriesterlichen Zutritt zu Gott ermöglicht hat, von anderer Art. Man würde erwarten, daß der Vf diesen zweiten Gegensatz durch καὶ οὐ „und nicht" einführte, oder eher noch, daß er den inneren Zusammenhang zwischen v. 11[b] und 12[a] etwa durch die Worte καὶ διὰ τοῦτο οὐ zum Ausdruck brächte. Da er aber bei der Darlegung der Differenz zwischen dem himmlischen und dem irdischen Heiligtum von den Komparativen μείζων und τελειοτέρα zu den negativen Bestimmungen οὐ χειροποίητος, οὐ ταύτης τῆς κτίσεως übergegangen war, läßt er sich im Ausdruck durch diese beeinflussen und fährt mittels οὐδέ „auch nicht" so fort, als ob er eine weitere Verschiedenheit des typischen und antitypischen Heiligtums darlegen wollte, während er in Wirklichkeit zu dem ersten Differenzpunkt einen zweiten hinzufügt. Der atl Hohepriester erwirkte sich den Eingang in das Allerheiligste durch das Blut der Sündopfer, nämlich des jungen Farren, den er für sich selbst, und des Ziegenbocks, den er für das Volk darbrachte (Lev 16, 14f.; Hb 9, 7)[4]). Christus dagegen ist nicht mittels des

[3]) Dieser Schwierigkeit entgeht die von allen griech. Exegeten, aber auch von Haimo, Calvin, Bengel u. a. empfohlene Beziehung der σκηνή auf den Leib Christi. Aber diese Deutung widerspricht so sehr dem Wortlaut der Stelle und den Parallelen, daß sie mit Recht allgemein aufgegeben ist. Ebenso unhaltbar ist die Beziehung der σκηνή auf die Gemeinde als den Leib Christi bei Sev. (Cramer VII S. 222f.), Westcott.

[4]) Μόσχος ist Lev 16 ständige Bezeichnung des Sündopferfarrens, dagegen findet sich τράγος für den Sündopferbock Lev 16 nur in einigen Min und in den Randbemerkungen des Cod. M der LXX, während die alten

Blutes von Opfertieren, sondern durch sein eigenes Blut in das Heiligtum eingegangen [5]). Wenn der Vf διὰ αἵματος und nicht etwa μετὰ αἵματος (cf 10, 22) oder ἐν αἵματι (9, 25) schreibt, so läßt er sich nicht bloß durch den Parallelismus mit 11b leiten. Dieser ist ja überhaupt kein völliger, da διά in 11b lokal, in 12a instrumental gebraucht ist. Der Vf vermeidet vielmehr eine Ausdrucksweise, die dem Gegenstand nicht angemessen wäre. Es gehörte zur Unvollkommenheit des atl Kultus, daß der Hohepriester ein von seiner Person verschiedenes Sühnmittel darbrachte, und daß dieses in einer stofflichen Gabe bestand. Beide Mängel sind bei dem Werke Christi abgestreift. Was dem Herrn den Zutritt zu Gott verschafft, ist nicht fremdes, sondern sein eigenes Blut (13, 12; AG 20, 28), und dieses ist nicht eine von der Person des Herrn ablösbare Sache, die als solche Wert für Gott besäße, sondern ist nur symbolische Bezeichnung für Christi Selbsthingabe in den Tod. Wie die Vergleichung von 9, 14 mit 15 und von 9, 16 f. mit 18 lehrt, sind αἷμα und θάνατος für den Vf gleichbedeutend. Ob er den einen oder den anderen Ausdruck wählt, entscheidet sich danach, ob er sich durch den Zusammenhang veranlaßt fühlt, für seine Darstellung des Werkes Christi die Symbolik des atl Kultus zu verwenden. An der vorliegenden Stelle war dies geboten, aber er handhabt die atl Bildersprache hier so behutsam, daß keine Verdunklung des Gedankens entsteht. Wie der atl Hohepriester das Allerheiligste nicht ohne ein Sühnmittel betreten durfte (9, 7), so hat auch der hohepriesterliche Eintritt Christi in das himmlische Heiligtum den Vollzug einer Sühne zur Bedingung. Aber das Sühnmittel ist hier von dem atl so verschieden wie das vom Priester dargebrachte Tierblut von der freiwilligen Selbsthingabe des Sohnes Gottes [6]). Damit hängt ein

---

Hss. der LXX χίμαρος darbieten. Der Plural τράγων καὶ μόσχων ist Plur. der Kategorie.

[5]) Zu διά „vermittels", „in Kraft" cf 6, 12; 7, 19; 9, 14; 11, 4c. 33. 39. Stellen wie Rm 2, 27; 4, 11; 14, 20 gehören nicht hierher cf Zahn zu Rm 2, 27 Bd. VI S. 143 A 77. In 1 Jo 5, 6 ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος steht διά ebenfalls von der Vermittlung.

[6]) Die genaue Feststellung der Bedeutung des Ausdrucks „Blut Christi" ist für die Erklärung des Hb von so großer Wichtigkeit, daß gleich hier der wesentliche Gehalt dieser Bezeichnung erörtert werden soll. Abgesehen von 2, 14, wo αἷμα und σάρξ als die materiellen Substrate des menschlichen Lebens gemeint sind, und 12, 4, wo αἷμα an das den Wunden des Kriegers entströmende Blut erinnert, wird im Briefe nie anders als in kultischem Zusammenhang von dem Blute geredet. Das Tierblut erscheint als das vom Gesetz verordnete Reinigungs- und Sühnmittel, das die Bewirkung der Sündenvergebung bezweckt und das Bundesverhältnis Gottes mit dem Volk ermöglicht (Hb 9, 7. 12. 13. 18. 19. 20. 21. 22. 25; 10, 4; 11, 28; 13, 11). Damit greift der Vf auf die Bestimmungen des AT zurück, in denen das Blut als der Träger des animalischen Lebens mit der Seele identifiziert

dritter Differenzpunkt zusammen. Die Unvollkommenheit der atl Opfer brachte es mit sich, daß der Hohepriester, wenn er auch

---

und als das eigentliche Sühnmittel bezeichnet wird (Gen 9, 4; Lev 17, 11. 14; Deut 12, 23). Allein die Anschauung des Hb deckt sich mit der des AT nicht völlig. Im AT ist das Leben des Tieres die Gabe, welche mit dem Blute Gott dargebracht wird. Das Vergießen des Blutes, die Tötung des Tieres hat keine selbständige Bedeutung, sondern ist nur Mittel zur Blutgewinnung. Das Leben des Tieres kann Gott nicht anders zugeeignet werden als so, daß es dem Tier entzogen wird. Im Hb wird dagegen auf die Blutvergießung Gewicht gelegt. Ohne *αἱματεκχυσία* d. h. ohne gewaltsamen Lebensentzug erfolgt keine Vergebung 9, 22. Der Gedanke ist damit etwas verschoben. Nicht das Leben an sich, sondern das in den Tod gegebene Leben oder der Akt der Lebenshingabe ist das Gott dargebrachte Opfer. Unter dem Blut versteht der Brief das vergossene Blut, das hingegebene Leben. Blut und Tod werden Wechselbegriffe. Am deutlichsten tritt das 9, 16 zutage. Aus der Tatsache, daß ein Testament nur durch den Tod des Testators Rechtskraft gewinnt, wird gefolgert, daß auch die *πρώτη διαθήκη* Gottes nicht ohne Blut habe eingeweiht werden können, worauf dann geschildert wird, wie Moses bei der Bundesstiftung am Sinai das Volk und das Heiligtum mit dem Blut der Tieropfer besprengt habe. Das Blut tritt hier für den Tod ein, ohne den keine *διαθήκη* Gültigkeit erlangt. Ganz ebenso verhält es sich mit dem Blute Christi, das 9, 11—14; 13, 11f. mit dem Tierblut in Parallele gesetzt wird; cf auch 9, 20 mit 10, 29; 13, 20, ferner 9, 19. 21 mit 12, 24. Nachdem 9, 14 dem Blute Christi die Wirkung zugeschrieben worden ist, das Gewissen von toten Werken zu reinigen, wird 9, 15 die Erlösung von den Übertretungen auf den Tod des Herrn zurückgeführt. Demnach ist man veranlaßt, *τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ* überall auf den Tod Christi zu beziehen. Es spielt hier jener andere Sprachgebrauch herein, nach welchem *αἷμα* ohne Bezugnahme auf das Opfer das gewaltsam weggenommene Leben bezeichnet cf z. B. Ez 3, 18—20; AG 18, 6; 20, 26. Demgemäß wird das Blut Christi Hb 12, 24 mit dem Abels zusammengestellt. Etwas anderes als den Tod des Herrn unter dem Blute Christi zu verstehen, gibt der Brief nirgends Anlaß. Alle Theorien, welche die Aussagen des Briefes auf das materielle, aber verklärte Blut Christi deuten, sei es daß man dabei mit den Orthodoxen an das vergossene, aber in den Leib des Herrn wieder aufgenommene oder mit Bengel (zu Hb 12, 24) und seiner Schule, besonders Stier (I S. 308ff.) an das von dem Leib des Herrn getrennte, in den Himmel aufgenommene oder mit Del. (zu Hb 9, 12) an das auf Grund der vorhandenen Blutreste erneuerte Blut des Herrn denkt, verkennen den bildlichen Charakter des Ausdrucks gänzlich. Weit entfernt, einem solchen Verständnis Vorschub zu leisten, bemüht sich der Vf durch seine ganze Ausdrucksweise 9, 11f. 23f.; 13, 11f., ein derartiges Mißverständnis zu verhüten. Nur scheinbar gewährt dieser Anschauung eine Stütze die wiederholte Nebeneinanderstellung Christi und seines Blutes: 10, 19—21. 29; 12, 24; 13, 20; denn es wird hier überall bloß der Tod des Herrn in seiner relativ selbständigen Bedeutung in Betracht gezogen. Nur soviel ist zuzugeben, daß der Ausdruck „Blut Christi" um seiner konkreten Anschaulichkeit willen eine solche Nebeneinanderstellung eher zuließ als ein Begriff wie Tod oder Sterben, der nur ein Schicksal oder eine Handlung einer Person bezeichnen kann. Am ehesten läßt sich mit dem Gebrauch von *αἷμα* im Hb die Verwendung von *σταυρός* bei Paulus vergleichen. Es geht schon zu weit, wenn Schmitz, Die Opferanschauung, S. 295 behauptet, die Blutvorstellung werde zum plastischen Wortsymbol für die gegenwärtige Beschaffenheit

jährlich nur einmal das Sühneblut in das Allerheiligste brachte, diese Handlung doch alljährlich wiederholen mußte. Christus dagegen ist nicht ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ (9, 7), sondern ἐφάπαξ ein für allemal (7, 27) in das wahre Heiligtum eingegangen, ohne daß sein Eintritt an die Stätte der Gegenwart Gottes je einer Wiederholung bedürfte. Den Grund hierfür nennt die Participialbestimmung αἰωνίαν λύτρωσιν εὑράμενος [7]). In welchem zeitlichen Verhältnis εὑράμενος zu εἰσῆλθε steht, läßt sich aus der Aoristform nicht entnehmen [8]), ergibt sich aber aus der Sache. Wie bei der vorbildlichen Handlung des Versöhnungstages läßt sich auch bei dem hohepriesterlichen Tun Christi zwischen der Blutvergießung und dem Eingang ins Allerheiligste nicht in der Weise scheiden, daß jeder dieser Akte getrennt vom anderen eine besondere Bedeutung für sich in Anspruch nehmen dürfte. Die erreichte Wirkung kommt, wie auch v. 14 voraussetzt, der Handlung als einem Ganzen zu. Ist Christus durch sein Blut d. h. vermöge seiner Lebenshingabe ein für allemal in das wahre Heiligtum eingegangen, so eignet seinem Tode jene fortwirkende Kraft, die eine erneute priesterliche Aktion unnötig macht cf 1, 3; 9, 25 f. 28; 10, 10. 14. Ἐφάπαξ und αἰωνία λύτρωσις entsprechen sich gegenseitig. Weil die in Christi Sterben und Erhöhung geschehene Erlösung eine ewig dauernde Wirkung besitzt [9]), kann auch von einer Wiederholung des Eintritts Christi in das himmlische Heiligtum nicht die Rede sein. Durch λύτρωσις wird die Heilswirkung des Werkes Christi bloß nach ihrer negativen Seite als Befreiung von der Schuld-

---

des Erhöhten. Gerade die Nebeneinanderstellung Christi und seines Blutes widerspricht dem. Nur das eine wird hier völlig klar, daß Christi Tod eine andauernde, ewig fortwirkende Bedeutung besitzt.

[7]) Das Medium εὑρίσκεσθαι behält seine gewöhnliche Bedeutung „erwerben, erlangen“ (cf Jos. ant. II 92 [6, 1]; V 290 [8, 6] u. ö.) auch dann, wenn der erreichte Gewinn nicht der eigenen Person zugute kommt cf Jos. vit. 14 (3): οἷς ἐγὼ πόρον εὑρίσθαι βουλόμενος σωτηρίας. Übrigens wird der Unterschied zwischen Aktiv und Medium in der späteren Sprache nicht streng festgehalten cf Philo II migr. Abr. 14 (3).

[8]) Cf 1, 3 f., wo ποιησάμενος einen dem ἐκάθισεν vorangehenden, γενόμενος einen ihm gleichzeitigen Akt bezeichnet cf Blaß § 58, 4; 74, 3; Moulton S. 211—214.

[9]) Nur auf einem Lesefehler beruht die alte Variante: *in sanctis aeternis* d; cf Pseudo-Dionysius Alexandrinus ad Paul. Samos. (ed. Fronto-Ducaeus Paris 1624 I S. 295): εἰς τὰ ἅγια καὶ αἰώνια; Ephr.: *non in ea sancta, quae transierunt, quemadmodum et sacerdotium eorum, sed introivit in sancta sanctorum in aeternum.* Der Lesefehler war um so eher möglich, als das ν in den Hss. oft nur durch einen Strich angedeutet wird und αἰώνιος im Hb (cf 5, 9; 9, 15; 13, 20) wie im NT überhaupt (cf Blaß § 11, 1) und in der LXX (cf Helbing S. 57) vorwiegend als Adjektiv zweier Endungen behandelt wird, das Femininum αἰωνίαν also auffallend erscheinen konnte.

und Strafverhaftung der Sünde gekennzeichnet [10]). Mit der Tilgung der Schuld ist aber der Hinderungsgrund für die Gemeinschaft mit Gott beseitigt und also die Vorbedingung geschaffen, auf Grund deren die Verleihung aller positiven Heilsgüter möglich wird cf 9, 15.

In v. 12 hat der Vf thematisch den neuen Gedanken vorangestellt, den er nunmehr auszuführen beabsichtigt. Er tut das so, daß er in erster Linie erläutert, inwiefern Christus durch sein Selbstopfer eine ewige Erlösung erlangt hat: [9, 13f.] Wenn nämlich das Blut von Böcken und Stieren und Asche einer Kuh, die Verunreinigten besprengend, heiligt zur Reinheit des Fleisches, wieviel mehr wird das Blut des Christus, welcher durch ewigen Geist sich selbst makellos Gott dargebracht hat, unser Gewissen reinigen von toten Werken, zu dienen dem lebendigen Gott. Die schroffe Entgegensetzung des Tierbluts und des Blutes Christi v. 12 war von dem Vf nicht so gemeint, daß er damit dem Tierblut allen Wert absprechen wollte. Auch er schreibt demselben eine reinigende Kraft zu und macht diese zur Grundlage für einen Schluß a minori ad maius. Wenn er als Opfertiere hier nicht wie v. 12 *τράγοι* und *μόσχοι*, sondern *τράγοι* und *ταῦροι* nennt und also die aus Lev 16 entlehnte Bezeichnung der Opfer des Versöhnungstages durch eine allgemeinere ersetzt (cf 10, 4; Jes 1, 11; Ps 50, 13) [11]), so gibt er damit zu erkennen, daß er von dem Blut der Sündopfer nicht bloß als solcher, sondern, sofern es überhaupt Tierblut ist, redet. Die gleiche Tendenz der Verallgemeinerung bekundet sich darin, daß er zu dem Blute noch ein weiteres Reinigungsmittel hinzufügt, nämlich die durch Verbrennung einer rotfarbigen jungen Kuh gewonnene Asche, die mit Wasser vermischt zur Reinigung solcher Menschen diente, die sich an einem Toten verunreinigt hatten cf Num 19 [12]). Warum er dieses Sprengwasser erwähnt, läßt sich aus dem Zusammenhang ersehen [13]). Im Blick auf die Verwendung, welche er v. 14 von

---

[10]) *Λύτρωσις* Loskauf aus Schuldverhaftung (Lev 25, 29) und Sklaverei (Lev 25, 48), Erlösung aus nationalem Unglück (Ps 111, 9; Lc 1, 68; 2, 38) steht schon im AT von der Befreiung aus der Verhaftung an die Schuld Ps 130, 7 und den Tod Ps 49, 8. Daß das *αἷμα* hier als *λύτρον* oder richtiger als Sühne gedacht ist, ergibt sich aus 9, 15.

[11]) Die Umstellung *ταύρων καὶ τράγων* (KLP Min syr^3 arm aeth u. a.) hat alle alten Zeugen (ℵABD Min d vulg cop basm pal syr^1 ar Orig. cohort. ad mart. 30 Bd. I S. 27 u. a.) gegen sich und beruht auf Angleichung an 10, 4.

[12]) *Σποδὸς δαμάλεως*, aus Num 19, 9 herübergenommen, steht im Unterschied von der atl Grundstelle ohne Artikel, weil die Beschaffenheit des Reinigungsmittels betont wird: etwas wie die Asche einer Kuh.

[13]) Die Erwähnung der *σποδὸς δαμάλεως* erklärt sich nicht daraus, daß der Vf nur Tiere nennen wollte, „deren Tötung es behufs Erlangung

dem Begriff des Todes im übertragenen Sinne zu machen gedenkt, erinnert er daran, daß nach der Ordnung des Gesetzes nicht nur sittliche Verfehlungen, sondern auch jede Berührung mit dem Tode als der Vernichtung gottgesetzten Lebens verunreinigte und aus der Gemeinschaft des heiligen und lebendigen Gottes ausschloß. Wie im ersteren Fall das Blut der Opfertiere, so diente im letzteren das mittels der Asche der Kuh hergestellte Sprengwasser zur Wiederherstellung der rituellen Reinheit[14]). Daß καθαρότης τῆς σαρκός nicht von physischer, sondern nur von kultischer Reinheit gemeint sein kann, braucht kaum gesagt zu werden und wird überdies dadurch sichergestellt, daß die καθαρότης als Folge eines ἁγιάζειν erscheint[15]). Durch den Gebrauch der gesetzlichen Reinigungsmittel erlangte der Israelit die alle Befleckung beseitigende Weihe wieder, die es ihm gestattete, an dem gottesdienstlichen Leben der Gemeinde teilzunehmen und sich aller daraus erwachsenden Segnungen zu erfreuen. Mehr als eine καθαρότης

---

der Reinheit in atl Zeit bedurfte" (A. Seeberg, Der Tod Christi S. 54), oder weil er behufs der Vergleichung v. 14 noch ein besonders wirksames Reinigungsmittel namhaft zu machen beabsichtigte (B. Weiß), denn eine wirksamere Reinigung als die des Versöhnungstages gab es überhaupt nicht. Schmitz, Die Opferanschauung S. 271f. führt die Kombination der beiden Reinigungsmittel darauf zurück, daß nach Philo V spec. leg. I 262—272 (sacrif. 2f.) die mit der Verbrennung der roten Kuh verbundene Blutsprengung, nach Jos. ant. IV 78—81 (4, 6) auch die Schlachtung der Kuh wie das Opfer des Versöhnungstages durch den Hohenpriester in eigener Person vollzogen werden mußte. Allein das Gesetz Num 19, von dessen Fassung in der LXX Hb 9, 13 im Wortlaut durchaus bestimmt ist, kennt diese Vorschrift nicht und überträgt sogar das verunreinigende Geschäft ausdrücklich einem einfachen Priester cf Num 19, 3. Nach einer isolierten Angabe des Maimonides (bei Delitzsch S. 570) wurde der Hohepriester in der dem Versöhnungstag vorausgehenden Woche zweimal, nämlich am 3. und 7. Tage, mit dem Sprengwasser der roten Kuh besprengt, um ihn vor möglicher Verunreinigung durch Tote zu bewahren.

[14]) Indem der Vf unter Bezugnahme auf ὕδωρ ῥαντισμοῦ Num 19, 9. 13. 20. 21 von der Asche selbst ein ῥαντίζειν aussagt, deutet er an, daß die reinigende Wirkung nicht etwa von der priesterlichen Manipulation, sondern eben von dem Reinigungsmittel herrührt. τοὺς κεκοινωμένους gehört als Objekt zu dem Partic. ῥαντίζουσα, das einer Ergänzung bedarf; ἁγιάζει steht somit absolut wie Hb 2, 11. Ungenau d: *cinis vitulae sparsus* (*aspersus* vulg) *inquinatos sanctificat*. Κοινόω (nicht in LXX) ist Term. techn. für rituelle Verunreinigung cf 4 Mkk 7, 6; Mt 15, 11ff.; AG 10, 15; 21, 28.

[15]) In einer polemischen Ausführung gegen Riehms Verwendung der Kategorien „äußerlich" und „innerlich" zur Erklärung von 9, 13f. will Schmitz, Die Opferanschauung S. 284f. unter καθαρότης τῆς σαρκός nichts anderes als den vom Gesetz geforderten körperlichen Reinheitszustand verstanden wissen. Allein entweder kommt er damit tatsächlich auf dieselbe Auffassung heraus wie Riehm, oder er gewinnt den unpassenden Gedanken, der Vf meine eine καθαρότης in physischem Sinn. Eine solche hätte freilich die während 7 Tagen zweimal auf den Verunreinigten gesprengte Lauge nicht bewirken können, noch weniger das Opferblut, das überdies nicht einmal in Berührung mit dem Verunreinigten kam.

τῆς σαρκός war das nicht, da sich die wiedergewonnene Reinheit nur in den Beziehungen des äußeren Lebens geltend machte (cf 9, 10) und sich nicht auch im inneren Verhältnis des Menschen zu Gott äußerte. Immerhin war es eine tatsächliche Reinheit, deren Wert sich darin bekundete, daß dem Gereinigten der Zutritt zum Heiligtum wieder offenstand. Eben diese von den atl Reinigungsmitteln ausgeübte Wirkung verbürgt nun die Wirkungskraft des Blutes Christi. Haben jene an sich bedeutungslosen Mittel, deren Wert nur auf ihrer Anordnung durch das Gesetz beruhte, Reinigung zu beschaffen vermocht, so muß von dem an sich wertvollen Blut Christi noch viel gewisser und in noch höherem Sinne eine solche Wirkung ausgehen (cf Mt 7, 11; 10, 25). Daß unter dem αἷμα τοῦ Χριστοῦ nichts anderes als der Tod des Herrn zu verstehen ist, bedarf nach dem zu 9, 12 Bemerkten keiner weiteren Erörterung. Das dort Gesagte findet hier dadurch seine Bestätigung, daß das αἷμα τοῦ Χριστοῦ nicht nur dem durch die Tötung des Tiers gewonnenen Blut, sondern auch der durch die Verbrennung der Kuh hergestellten Asche gegenübergestellt wird. Der Tod Christi läßt sich indes nicht von der Person des Herrn ablösen. Sein Blut hat darum einen so einzigartigen Wert, weil es das Blut des Christus d. h. des berufenen Heilsmittlers (3, 14; 5, 5; 6, 1) ist. Als solcher hat er sich, wie der Relativsatz ὃς διὰ πνεύματος αἰωνίου ἑαυτὸν προσήνεγκεν ἄμωμον τῷ θεῷ erläuternd beifügt, gerade in seiner Selbsthingabe an Gott erwiesen. Der Zusammenhang läßt erwarten, der Vf weise durch προσήνεγκεν auf eine Darbringung hin, welche Christus in und mit seinem Sterben vollzogen hat, und die gerade darum geeignet ist, den einzigartigen Wert dieses Sterbens verständlich zu machen. Im Unterschied von dem Tod der Opfertiere ist Christi Sterben nicht ein unfreiwillig erlittenes Geschick, sondern eine mit eigenem Willensentschluß vollzogene Tat. Christus vereinigt in seinem Sterben die Aktivität des Priesters und die Passivität des Opfers, so daß in seiner Selbstdarbringung beide Seiten der atl Kulthandlung ihre einheitliche Zusammenfassung finden und zugleich der bloß symbolische Charakter des materiellen Opfers durch die Wirklichkeit der sittlichen Selbsthingabe ersetzt wird (cf 7, 27). Wie hierin so gelangt die Idee des atl Opfers auch noch in anderer Beziehung erst durch Christus zu ihrer vollendeten Darstellung. Die Makellosigkeit, die nach dem Gesetz jedem Opfertier eignen mußte, konnte der Natur der Sache nach nur eine leibliche, äußerliche sein. Bei Christus ist sie eine sittliche, in absoluter Reinheit von der Sünde bestehende (4, 15; 7, 26)[16]).

---

[16]) Ἄμωμος, in der LXX ständiges Requisit der Opfertiere (Ex 29, 1. 38 u. ö.), steht im AT (Ps 15, 2; 18, 24) und NT (Kl 1, 22; Ju 24;

Auch diese Bestimmung ist am leichtesten verständlich, wenn der Vf Christi Selbsthingabe im Sterben meint. Die Makellosigkeit des Opfertieres mußte bei dessen Aussonderung festgestellt werden und war die Voraussetzung für die Verwendung zum Zwecke des Kultus. Zur Erklärung der folgenden Aussage dagegen, Christus habe sich *διὰ πνεύματος αἰωνίου* Gott hingegeben, reicht die Beziehung auf den Tod des Herrn nicht völlig aus; es sei denn, daß mit einigen späteren Zeugen *διὰ πνεύματος ἁγίου* zu lesen wäre. Dann würde der Vf die Selbsthingabe Christi auf den hl. Geist als auf ihr sittliches Prinzip zurückführen. Es ist jedoch nicht glaublich, daß die Abschreiber einen im NT und speziell im Hb (2, 4; 3, 7; 6, 4; 9, 8; 10, 15) ganz geläufigen Begriff durch einen sonst nicht mehr begegnenden und viel schwierigeren sollten ersetzt haben; die LA *διὰ πνευμ. αἰωνίου* kann somit als vollkommen gesichert gelten [17]). Was nun die Bedeutung dieses Ausdrucks im Zusammenhang anlangt, so steht zunächst fest, daß die Bezeichnung des den Herrn erfüllenden Geistes als eines *πνεῦμα αἰώνιον* einen Gegensatz zur Vergänglichkeit des Lebens in sich schließt, zwar nicht zur Vergänglichkeit der *ψυχή* oder des *πνεῦμα* der Opfertiere, worauf nichts weist [18]), wohl aber zu der durch *αἷμα τοῦ Χριστοῦ* angedeuteten Vergänglichkeit der irdischen Existenz Jesu. Als der in vollkommener Wesensgemeinschaft mit dem *θεὸς αἰώνιος* (Rm 16, 26; Hi 33, 12; Jes 26, 4; 40, 28) stehende Sohn Gottes (Hb 1, 1—3) besaß Christus auch während seiner Erdentage ein *πνεῦμα αἰων.* als wirksamen Grund seines Personlebens und damit die *δύναμις* einer *ζωὴ ἀκατάλυτος* (7, 16) [19]).

Ap 14, 5) häufig in sittlichem Sinn. Ganz wie Hb 9, 14 wird es 1 Pt 1, 19 von Christus gebraucht: *ἐλυτρώθητε ... τιμίῳ αἵματι ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου Χριστοῦ.* Wie die Wortstellung zeigt, kann *ἄμωμον* nur als Apposition zu *ἑαυτόν*, nicht aber zu *διὰ πνευμ. αἰων.* gehören.

[17]) *Πνευμ. αἰωνίου* haben ℵ* A B K L Min pal syr[1] und [3] arm Athan. Thdrt Amb. de spir. sanct. I 8 (99); dagegen *πνευμ. ἁγίου* ℵ[c] D P Min d vulg cop basm Ephr. u. a.

[18]) Die namentlich von Hofm. vertretene Anschauung, das *πνεῦμα αἰώνιον* Christi involviere einen Gegensatz zu dem *πν. πρόσκαιρον* der Opfertiere, verschiebt den Gedanken des Vf. Abgesehen davon, daß im Zusammenhang der Opferthora nie von dem *πνεῦμα* der Tiere (Gen 6, 17; 7, 5. [22]; Hi 34, 14 f.; Ps 104, 29 f.; Koh 3, 21), sondern nur von der im Blut Gott dargebrachten *ψυχή* (Lev 17, 11—14) die Rede ist, gehört der Geist als das Agens, kraft dessen die Hingabe erfolgt, zur Ausrüstung des Priesters, nicht des Opfers. Natürlich bildet der Umstand, daß Christus sich *διὰ πνευμ. αἰων.* an Gott hingegeben hat, eins der Momente, auf denen der überragende Wert seines Blutes beruht, dies aber doch nur so, daß der Tod Christi als das Sterben des ewig Lebendigen an der ewigen Bedeutung teilnimmt, die der Person Christi zukommt.

[19]) Mit *πνεῦμα αἰώνιον* ist nach dem Zusammenhang der dem Herrn als dem ewigen Sohn Gottes auch während seines irdisch-menschlichen Lebens eignende, sein Personleben begründende Geist, nicht aber der ihm

Die Verschonung mit dem Tode war darin für den, der Fleisch und Blut an sich genommen hatte, nicht eingeschlossen (2, 14), wohl aber die Unmöglichkeit, auf die Dauer im Todeszustand zu verbleiben. Mit dem die Grundkraft seines Wesens bildenden ewigen Geiste war ihm unverlierbar ein Lebensprinzip eigen, das ihm auch in und nach seinem Tode ein personhaftes Dasein vermittelte und selbst die Neubelebung seiner leiblichen Natur bewirkte cf 1 Pt 3, 18; 1 Tm 3, 16; 1 Kr 15, 45. Hätte nun der Vf bei Jesu Selbsthingabe nur das Sterben des Herrn vor Augen, so bliebe unerklärlich, daß das *πνεῦμα αἰώνιον* als der wirkende Faktor genannt ist, kraft dessen sich Jesus Gott hingegeben hat. Die Aufopferung im Tode ist ja nicht vom Besitz eines ewigen Geistes abhängig cf 11, 17, geschweige daß das *πνεῦμα αἰώνιον* sich gerade im Erdulden des Todes auswirkte. Der Vf muß an ein *προσφέρειν ἑαυτόν* denken, welches nur durch Vermittelung eines *πνεῦμα αἰώνιον* zustande kommen kann, mithin an eine Selbsthingabe, die im Sterben noch nicht zur Vollendung gelangt, sondern erst nach dem Tode ihren Abschluß findet. Auf eine solche weist auch der Parallelismus mit dem Versöhnungstag, an welchem die Darbringung des Blutes im Allerheiligsten auf die Schlachtung der Opfertiere im Vorhof folgte. Während aber beim atl Kult das in den Tod gegebene Leben des Opfertieres durch den lebendigen Hohenpriester Gott dargebracht wurde, fällt bei Christus beides nicht mehr auseinander. Er, der sich im Sterben an Gott hingegeben, aber kraft des ihm eignenden *πνεῦμα αἰώνιον* von neuem ins Leben getreten ist, kann auch nach dem Tode seines hohepriesterlichen Dienstes walten und das Opfer seines Todes im Himmel vor Gott bringen. Bei diesem Verständnis der Worte wird nun auch durchsichtig, inwiefern Jesu Selbsthingabe an Gott *διὰ πνεύματος αἰωνίου* die Wirkungskraft seines Blutes verbürgt. Auch hier ist die Analogie mit dem atl Typus maßgebend. Das Blut der Sündopfer des Versöhnungstages kam mit der Schlachtung der Tiere noch nicht zur vollen Geltung, es erlangte seine sühnende Wirkung erst dadurch, daß es von dem Hohenpriester im Allerheiligsten vor die כַּפֹּרֶת gesprengt und so Gott zugeeignet wurde. Ähnlich verhält es sich bei Christus. Sein Sterben, obwohl an sich die vollgültige Sühne der Sünden

---

behufs Ausrichtung seines Amts verliehene Gottesgeist gemeint. In der Sprache der Dogmatik würde das *πνεῦμα αἰων.* als der gottmenschliche Geist Christi zu bezeichnen sein, aber es bleibt eine offene Frage, wie weit die Reflexion des Vf in der Bestimmung des Göttlichen und Menschlichen in der Person des Herrn reicht. Über die verschiedenen Auffassungen des Ausdrucks cf Bleek III S. 548 ff.; Kurtz S. 282—285; Hofmann S. 342. Der Artikel fehlt, weil die Beschaffenheit des Geistes als eines ewigen betont werden soll. Zu *διά* cf v. 12.

(9, 28), gelangt doch erst damit zu voller Wirkung, daß er, der Gestorbene und wieder ins Leben Getretene, sich Gott dargibt und sozusagen sein Sterben Gott zueignet. Die Bedeutung Christi erschöpft sich mit seinem Tode nicht. Als der Erhöhte ist er der Vertreter und hohepriesterliche Fürsprecher der Gemeinde (7, 25), aber das kann er nur sein als der, welcher den Tod hinter sich hat und in seiner Person den Ertrag seines auf Erden vollbrachten Werkes zusammenfaßt. Der Relativsatz ὃς διὰ πνεύματος αἰωνίου ἑαυτὸν προσήνεγκεν ἄμωμον τῷ θεῷ ist sozusagen die Klammer, welche das ewige (7, 24 f.), himmlische (8, 1 f.) Hohepriestertum Christi mit seinem Selbstopfer im Sterben zur Einheit zusammenschließt. Die Wirkung, welche der Vf dem Blute Christi zuschreibt, beruht also darauf, daß es keine isolierte Größe ist, sondern unablösbar der Person des Herrn zugehört. Als das Blut dieser Person und nur als solches besitzt es eine dem Blut der Opfertiere analoge und doch weit darüber hinausgreifende Wirkung. Während die atl Reinigungsmittel nur das Fleisch, d. h. den Bereich des äußeren Lebens zu reinigen vermochten, bewirkt Christi Blut eine Reinigung des Personlebens [20]). Dieses bedarf ja in noch höherem Maße der Entsündigung. Wie nämlich die Berührung eines Toten nach der atl Kultordnung den Menschen befleckte und vom Zutritt zum Heiligtum ausschloß, so verursachen die toten Werke (6, 1) d. h. die in der Entfremdung von Gott vollbrachten Handlungen [21]) eine Befleckung des Gewissens. Die durch sie hervorgerufene Störung des Verhältnisses zu Gott reflektiert sich im Bewußtsein des Menschen und gibt ihm das Gefühl der Gottesferne. Hiervon befreit das Blut Christi die Gläubigen [22]), indem es ihr Schuldgefühl beseitigt (v. 9).

---

[20]) Καθαριεῖ ist Futurum der logischen Folge wie häufig in Sätzen mit πόσῳ μᾶλλον cf Hb 10, 29; Mt 7, 11; Rm 11, 24.

[21]) Noch deutlicher als 6, 1 (cf oben S. 148 f.) läßt sich hier aus dem Zusammenhang erkennen, daß unter den ἔργα νεκρά keinenfalls bloß ein der rechten religiösen und sittlichen Gesinnung ermangelnder Kultus zu verstehen ist. Die Reinigung des Gewissens muß die Befreiung von solchem sein, was das Bewußtsein um unser Verhältnis zu Gott trübt und befleckt. Ebenso läßt die Analogie zu 13[a] an solches denken, das positiv verunreinigt, nicht bloß an Unvollkommenes, das nicht zur Höhe der göttlichen Bestimmung hinanreicht. Wenn ferner v. 15 mit Rückbeziehung auf v. 14 die Wirkung des Todes Christi als Erlösung von den zur Zeit des AT begangenen παραβάσεις beschrieben wird, so müssen die Gesetzesübertretungen zum mindesten in die ἔργα νεκρά eingeschlossen, wenn nicht mit ihnen identisch sein. Auch der Gegensatz von ἔργα νεκρά und λατρεύειν θεῷ führt für ersteres nicht auf den Begriff eines mangelhaften Kultus. Vielmehr ist nach Meinung des Vf der wahre Dienst Gottes erst dann möglich, wenn eine Reinigung von alledem, was den Menschen befleckt, erfolgt ist.

[22]) Ob τὴν συνειδ. ἡμῶν (A D K P Min d vulg[clem] syr[1] cop ar u. a.) oder ὑμῶν (ℵ L Min vulg[codd] basm pal syr[3] arm aeth u. a.) zu lesen ist,

Im Unterschied von 1, 3 redet der Vf hier nicht von der objektiven, der Abzweckung nach für alle Menschen bestimmten und vorhandenen, sondern nur von der subjektiven, am einzelnen zum Vollzug gelangenden Reinigung, wie er auch die Befreiung von der Sünde nur nach der religiösen Seite als Erlösung von der Schuld, nicht auch nach der sittlichen Seite als Erlösung von der Ohnmacht und Gebundenheit des Willens ins Auge faßt. Beides hängt damit zusammen, daß er die Wirkungskraft des Blutes Christi in Analogie und Gegensatz zu den atl Reinigungsmitteln aufzeigen will. Was es um das Blut Christi ist, bekommen die Angehörigen des NB dadurch zu erfahren, daß sie persönlich von dem Schuldgefühl entlastet werden, das die Opfer des AB nicht zu heben vermochten (10, 1—4). Das ist indes nur die negative Vorbedingung für eine positive Gabe, die Befähigung zum Dienste des lebendigen Gottes. Da *λατρεύειν* nicht bloß speziell vom Priesterdienst, sondern auch vom gottesdienstlichen Handeln der Gemeinde (Hb 9, 9; 10, 1; 12, 28) gebraucht wird, so läßt es sich nicht entscheiden, ob der Vf hier wie 13, 15f. ausdrücklich allen Gläubigen des NB ein Priesterrecht zuschreiben will. Jedenfalls aber bezeichnet er als Erfolg der Reinigung durch Christi Blut die Fähigkeit, Gott zu nahen (Hb 10, 22; 12, 22) und einen Kult zu üben, wie er ihm entspricht. Erst als die von der Befleckung durch die toten Werke Gereinigten können die Gläubigen dem lebendigen Gott den ihm gebührenden Dienst darbringen [23]).

Durch die Parallelisierung des Blutes Christi mit dem der Opfer des Versöhnungstages 9, 12—14 ist der Vf bereits dem Anstoß entgegengetreten, den die Leser an dem Lebensausgang Jesu nahmen. Als das Sühnmittel, das allein imstande ist, die Übertretungen der Heilsgemeinde zu tilgen, ordnet sich Christi Sterben seinem Heilandsberuf zweckvoll ein und verliert damit alles Befremdliche. Den gleichen Gedanken veranschaulicht der Vf v. 15—17 noch auf andere Weise, indem er auf die Bezeichnung Christi als des *μεσίτης κρείττονος διαθήκης* 8, 6 zurückgreift. Christus erscheint hier als der, welcher die längst verheißenen, aber wegen der Sünden des Volkes nie erlangten Güter der *διαθήκη* auf Grund seines Todes der Gemeinde darzubieten vermag. Wichtiger ist aber noch, daß der Begriff der *διαθήκη* nicht bloß den Heilswert, sondern auch die Unerläßlichkeit des Todes Christi ins Licht stellt. Das ist das neue Moment, auf das es dem Vf vor allem ankommt.

läßt sich nur auf Grund der Erwägung, daß sich der Vf bloß in den ermahnenden Partien des Briefes der direkten Anrede bedient, in ersterem Sinn entscheiden cf B. Weiß.

[23]) Zu *θεῷ ζῶντι* fügen AP 21. 31. 66^{mg} cop Chrys. Mac. Theophyl. *καὶ ἀληθινῷ* bei, eine dem Zusammenhang gar nicht angemessene Eintragung aus 1 Th 1, 9.

Die Notwendigkeit des Todes Christi wird damit zur beherrschenden Idee des Abschnittes 9, 15—22. Den Übergang zu der neuen Wendung des Gedankens markiert der Vf freilich nicht, sondern fügt die folgende Ausführung mit einem einfachen *καί* an das Vorhergehende an: [9, 15—17] Und dazu ist er eines neuen Testamentes Mittler, damit nachdem ein Tod erfolgt ist zum Erlaß der unter dem ersten Testament vorgekommenen Übertretungen, die Berufenen die Verheißung des ewigen Erbes empfangen. Denn wo ein Testament [vorliegt], muß der Tod des Testators beigebracht werden. Denn ein Testament wird beim Eintritt des Todes rechtskräftig, da es niemals Gültigkeit besitzt, solange der Testator lebt. Für das Verständnis von v. 15 ist die Auffassung von *διὰ τοῦτο* entscheidend. Sprachlich möglich ist es, in 15[a] eine Folgerung aus dem Vorhergehenden zu finden [24]), wobei es sich nur fragt, ob *διὰ τοῦτο* auf v. 12 oder v. 14 geht [25]). Unbequem ist die Rückbeziehung in beiden Fällen, da in dem einen *διὰ τοῦτο* über v. 13 und 14 hinweg auf 12[a] zurückgreifen muß, in dem anderen sich *διὰ τοῦτο* auf einen Satz (v. 14) stützt, der die Form einer Schlußfolgerung, nicht einer einfachen Aussage hat. Vor allem aber gewinnt man so keinen passenden Gedanken. Daß Jesus *διαθήκης καινῆς μεσίτης* ist, ergibt sich weder daraus, daß er durch sein eigenes Blut in das himmlische Heiligtum eingegangen ist, noch daraus, daß sein Blut eine das Gewissen reinigende Kraft besitzt. Versteht man unter *διαθ. μεσιτ.* einen Bundesmittler, so lehrt das Beispiel Mosis, daß die Erfüllung dieses Berufes keineswegs den Tod des Mittlers voraussetzt. Denkt man dagegen an den Mittler eines Testaments, so bleibt unerklärt, inwiefern das Sterben den Herrn gerade zum Testamentsmittler machen soll, da dies ja keinenfalls eine Folge des Todes an sich ist. Die Mittlerstellung Christi läßt sich aus dem unmittelbaren Zusammenhang nicht ableiten. Vielmehr nimmt der Vf hier einen Begriff wieder auf, den er 8, 6 aufgestellt und begründet hat. Dort hat er dargelegt, wie die Weissagung Jeremias von der *καινὴ διαθ.* in der Person des Herrn ihre Erfüllung gefunden habe; daran anknüpfend bestimmt er hier den Zweck der Testamentsmittlerschaft Christi näher. Das nach-

---

[24]) Auf das Vorhergehende bezieht sich *διὰ τοῦτο* trotz folgendem Kausalsatz Ps 1, 5; Prov 6, 15 oder Finalsatz Sap 16, 25; Hb 2, 1.

[25]) Aus der Beziehung von *διὰ τοῦτο* auf das Vorhergehende erklärt sich vielleicht die Weglassung des *καί* bei pal und syr[1]. Nach Thom. Aquin. geht *διὰ τοῦτο* auf v. 12, nach Theophyl. auf v. 14. Die Rückbeziehung auf das Vorhergehende wird auch neuerdings meistens bevorzugt, z. B. auf v. 9—14 Lünem., v. 11—14 Kurtz, Riehm, v. 12 Hofm., v. 14 Del., Weiß, Westcott, Seeberg.

drücklich vorangestellte *διὰ τοῦτο* weist somit auf das folgende *ὅπως* hin, wie es auch sonst einem *ὅτι* (Jo 5, 16. 18) oder *ἵνα* (2 Kr 13, 10; 1 Tm 1, 16; Phm 15) voraufgeschickt wird, um der Grund- oder Zweckangabe stärkeren Ton zu verleihen [26]). Die Bestellung Christi zum *μεσίτης διαθήκης* zielte darauf ab, den Berufenen zum Besitz des verheißenen Erbes zu verhelfen. Dazu war vor allem erforderlich, daß die früheren Übertretungen unwirksam gemacht wurden. Nach dem Wort Jeremias hatte die *πρώτη διαθ.* darum nicht zum Ziel führen können, weil die Empfänger der *διαθήκη* nicht in ihr geblieben waren und sich damit Gottes Mißfallen zugezogen hatten (8, 9). Dementsprechend sollte die *καινὴ διαθ.* auf eine vollkommene, allumfassende Vergebung von seiten Gottes gegründet werden (8, 12). Der Vf reproduziert mithin nur die Gedanken der atl Weissagung, wenn er die *ἀπολύτρωσις* der zur Zeit der ersten *διαθ.* [27]) begangenen Übertretungen als Vorbedingung für die Durchführung der *καινὴ διαθ.* bezeichnet [28]). Die *παραβάσεις*, d. h. die mit Bewußtsein und Willen vollzogenen Handlungen des Ungehorsams gegen das göttliche Gesetz (2, 2), hatten eine Schuld- und Strafverhaftung des israelitischen Volkes gegenüber Gott zur Folge, deren Aufhebung die Weissagung Jeremias für die Zeit der *καινὴ διαθ.* in Aussicht stellte. Während aber das Wort des Propheten bloß göttliche Vergebung angekündigt hatte, fügt der Vf noch das Mittel hinzu, das deren Darbietung ermöglichte. Es besteht darin, daß ein Tod erfolgt ist, der als

---

[26]) Ein ähnliches Beispiel mit *ὅπως* ist Xen. Cyrop. II 1, 21 bei Delitzsch S. 402 A 2. — Für die Beziehung von *διὰ τοῦτο* auf *ὅπως* treten ein Schlicht., Bleek u. a.

[27]) Zu dem temporalen *ἐπί* cf Hb 9, 26; 2 Mkk 2, 8.

[28]) Der mit *ἀπολύτρωσις* verbundene Objektsgenetiv führt hier abweichend vom gewöhnlichen Sprachgebrauch nicht die Personen ein, die aus der Schuld- und Strafverhaftung entlassen werden, sondern die Vergehungen, welche diese Verhaftung herbeigeführt haben und also vor allem erlassen werden müssen, wenn die Entlassung der Schuldigen stattfinden soll. — Die dem Gebrauch des medialen *ἀπολυτροῦσθαι* entsprechende Bedeutung von *ἀπολύτρωσις* „Befreiung aus der Haft eines anderen", sei es durch Bezahlung eines Lösegelds oder sonstwie, ist weder im NT noch anderwärts sicher zu belegen (cf Zahn zu Rm 3, 24 Bd VI S. 179 ff.) und jedenfalls an der vorliegenden Stelle nicht anwendbar. Gewöhnlich bezeichnet *ἀπολύτρωσις* im Anschluß an das Aktiv *ἀπολυτροῦν* (Ex 21, 8) die Freilassung aus der Haft, in der man selbst jemand oder etwas hält, sei es auf Grund eines dargebotenen Äquivalents oder ohne ein solches (Hb 11, 35; Ps-Aristeas 12. 33; Philo quod omn. prob. lib. [17]), oder ganz allgemein die Befreiung von irgendwelchem Druck (Rm 8, 23; Dan LXX 4, 32 u. a.). An der vorliegenden Stelle steht *ἀπολύτρωσις* wesentlich gleichbedeutend mit *ἄφεσις* Hb 9, 22; 10, 18, so daß sich Eph 1, 7 *ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ, τὴν ἄφεσιν τῶν παραπτωμάτων* am nächsten vergleichen läßt cf Kl 1, 14. Die Übertragung dessen, was eigentlich von den Personen auszusagen wäre, auf die Sünde hat an *καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν* Hb 1, 3 eine vollkommene Parallele cf oben S. 11 A 19.

die von Gott verordnete Sühne den Erlaß der Übertretungen möglich gemacht hat. Daß der Vf bei *θανάτου γενομένου* den Tod Christi im Auge hat, unterliegt keinem Zweifel, aber die allgemeine Fassung des Participialsatzes lenkt den Blick von dem geschichtlichen Ereignis hinüber zu dessen prinzipieller Bedeutung. Mit der Tilgung der Übertretungen war das Hemmnis beseitigt, das die *πρώτη διαθ.* an ihrer Wirksamkeit gehindert hatte, und so konnten jetzt die Berufenen auch in den Besitz des längst verheißenen Erbes gelangen. Im Unterschied vom Part. Aor. drückt das Part. Perf. Pass. *οἱ κεκλημένοι* nicht bloß aus, daß die Betreffenden einen Akt der Berufung erlebt haben, sondern daß sie sich auf Grund dieses Erlebnisses dauernd im Zustand des Berufenseins befinden [29]). Es müssen also Personen gemeint sein, die auf Grund ihrer Vergangenheit eine Anwartschaft an die Erfüllung der Verheißung besitzen. Dies sind, mit dem Propheten zu reden, das Haus Israel und das Haus Juda (8, 8. 10), d. h. die Angehörigen des jüdischen Volkes, sofern sie nicht die mit der *καινὴ διαθ.* ihnen angebotene Teilnahme an dem verheißenen Gut abgelehnt haben. *Οἱ κεκλημένοι* sind also nach Meinung des Vf die Judenchristen, doch ohne daß damit eine partikularistische Beschränkung der Heilsgemeinde auf den Bereich des jüdischen Volkes beabsichtigt wäre. Freilich erklärt sich diese Benennung der Christen wie *σπέρμα Ἀβρ.* 2, 16 und *λαός* 2, 17 nur unter der Voraussetzung, daß der Brief ausschließlich an judenchristliche Leser gerichtet ist. Wenn nun die längst Berufenen die Verheißung empfangen sollen, so muß *λαβεῖν τὴν ἐπαγγ.* in gleichem Sinne gemeint sein wie *κληρονομεῖν* 6, 12 und *ἐπιτυχεῖν* 6, 15, also von dem Empfang des Verheißungsgutes, nicht der -zusage (s. oben S. 164 f. 168). Was den Gegenstand der Verheißung bildet, wird durch den Genit. *τῆς αἰωνίου κληρονομίας* angegeben, der als Gen. des Obj. zu *τὴν ἐπαγγ.* gehört (AG 2, 33; 2 Pt 3, 4). Da nämlich die Angelegenheit, zu welcher man herbeigerufen oder eingeladen wird, bei *κεκλημ.* nie durch den Genit., sondern durch *εἰς* angegeben wird (Mt 22, 3; Ap 19, 9), so geht es nicht an, *οἱ κεκλημ.* mit *τῆς αἰων. κληρον.* zu verbinden. Der Genit. ist nur des Rhythmus wegen von dem ihn regierenden Substantiv getrennt. Der Tod Christi hat somit die weitgreifendste Bedeutung. Weit entfernt, daß er die Erfüllung der Verheißung durch den Herrn zweifelhaft machte, bewirkt er vielmehr ihre Realisierung, indem die mit ihm gegebene Sühne die Berufenen endlich in den Besitz des längst verheißenen ewigen Erbes gelangen läßt. Allerdings sind auch sie vorläufig noch auf das Glauben und Warten angewiesen, aber die in kurzer Frist zu erwartende Parusie wird ihnen

[29]) Cf Kühner-Gerth § 389 E *β*.

die Erfüllung ihrer Hoffnung bringen (9, 28; 10, 25. 37 f.), und vor der Gefahr einer alsdann zu erlebenden Enttäuschung sind sie dadurch geschützt, daß sie in der Gegenwart bereits die erleuchtende, beseligende und erneuernde Wirkung der Kräfte der zukünftigen Welt erfahren haben (6, 4 f.).

So sehr bei der Aussage von v. 15 sich alle Einzelheiten zu einer einheitlichen Gesamtanschauung zusammenschließen, bleibt doch eine Frage offen. Wie kommt es, daß darum, weil Jesus διαθ. καινῆς μεσίτης ist, sein Tod mit allen sich daraus ergebenden Folgen als etwas Selbstverständliches vorausgesetzt werden kann? Eine Antwort auf diese Frage ist um so dringlicher, als die Heilsbedeutung des Todes Christi das Moment bildet, welches die Aussage von v. 15 mit dem Vorhergehenden verbindet. Die Antwort gibt der Vf dadurch, daß er den Begriff der διαθήκη einer genaueren Betrachtung unterzieht. Das Wesen einer διαθ. fordert, daß der Tod des διαθέμενος beigebracht wird [30]), wenn sie Geltung haben soll. Es liegt auf der Hand, daß διαθ. hier nichts anderes als Testament bedeuten kann. Auf einen Bund findet die Aussage von v. 16 keine Anwendung, denn ein Bund wird durch den Tod eines der Kontrahenten viel eher aufgehoben als besiegelt. Auch der Gedanke, daß der Tod der Kontrahenten durch das Sterben des bei der Bundesschließung dargebrachten Opfertieres symbolisch dargestellt werde, hilft aus der Schwierigkeit nicht heraus. Abgesehen davon, daß von einem Opfer in v. 16 f. gar nicht die Rede ist, hat eine Stellvertretung im vorliegenden Zusammenhang überhaupt keinen Raum cf 17b [31]). Niemand würde in v. 16 f. darauf gekommen sein, διαθ. durch „Bund" zu übersetzen, wenn man nicht meinte, durch den sonstigen Gebrauch des Wortes im NT und speziell im Hb zu dieser Übersetzung genötigt zu sein. In Wirklichkeit zeigt sich hier nur ihre völlige Unhaltbarkeit. Zwischen v. 15 und 16 f. besteht kein logischer

---

[30]) *Φέρεσθαι* würde man am liebsten nach Analogie von *θανάτου γενομένου* v. 15 durch „erfolgen, stattfinden" wiedergeben, aber die Übertragung der Lateiner: *mors necesse est intercedat testatoris* gewährt dieser Übersetzung keine genügende Stütze. Am wahrscheinlichsten ist die Bedeutung „beibringen", wobei *θάνατος* allerdings metonymisch für „Beweis des Todes" gefaßt werden muß cf *φέρειν κατηγορίαν* Jo 18, 29; *ἀπολογισμούς* Polyb. I 32, 4; *ἀποδείξεις* XII 5, 5; *παραδείγματα* XVIII 13, 7. Möglich ist es freilich auch, *φέρειν* im Sinn von „melden" zu verstehen cf Aesch. Sept. c. Theb.: *ἥκω σαφῆ τἀκεῖθεν ἐκ στρατοῦ φέρων*. Die Ersetzung des Term. techn. *ὁ διαθέμενος* „der Testator" (cf meine oben S. 204 A 63 citierte Abhandlung über den Begriff der *διαθήκη* im Hb S. 292 f.) durch das Part. Praes. *ὁ διατιθέμενος* bei 5. 57. 71. 93 u. a. verallgemeinert den Gedanken unpassend.

[31]) Über die älteren Vertreter der hier abgelehnten Auffassung cf Lünem. Neuerdings ist sie namentlich von Westcott, Milligan S. 166—170 und anderen englischen Theologen verteidigt worden.

Zusammenhang, wenn διαθ. v. 15 eine andere Bedeutung hat als in v. 16 f. Man kann sich auch nicht, wie das gewöhnlich geschieht, mit der Annahme eines Wortspiels helfen. Der Doppelsinn eines und desselben Wortes hätte dem Vf allerdings die Unklarheit seines Gedankens einigermaßen verbergen können, so daß man keinen Grund hätte, ihm eine absichtliche Täuschung der Leser zur Last zu legen; allein man tut ihm unrecht, wenn man ihn der Gedankenlosigkeit bezichtigt. Die allgemeine Fassung des Satzes v. 16, die in diesem eine Regel ohne Ausnahme erkennen läßt (cf ὅπου und ἀνάγκη), beweist zur Genüge, daß der Vf διαθ. in v. 15 ganz im gleichen Sinn verstanden wissen will wie v. 16. Dafür spricht auch die Bezeichnung des Heilsgutes als κληρονομία v. 15, die erst durch die scharfe Fassung des Begriffs der διαθ. ihre volle Erklärung findet [32]). Nicht einmal damit kommt man aus, daß man διαθ. v. 15 und sonst im Brief durch „Verfügung, Anordnung" wiedergibt; denn die enge Verknüpfung zwischen διαθ. und Tod findet im Gegensatz zu allen übrigen Verfügungen gerade nur beim Testament d. h. der letztwilligen Verfügung statt. Sie beruht nach v. 17 darauf, daß ein Testament als eine im Blick auf den Tod getroffene Anordnung nur bei Toten, d. h. jeweilen nur dann, wenn die Erblasser gestorben sind, rechtskräftig wird [33]). Solange der Testator noch lebt, hat sie keinerlei Gültigkeit, da der Testator jederzeit das Recht besitzt, sein Testament aufzuheben, abzuändern oder durch ein neues zu ersetzen [34]). Es macht gerade die Eigentümlichkeit des Testaments im Unterschied von anderen Rechtsveranstaltungen aus, daß seine Geltung durch den Tod nicht in Frage gestellt, vielmehr erst bedingt wird.

Die allgemeinen Sätze v. 16 f. klären auch darüber auf, in welchem Sinn der Vf den Herrn einen μεσίτης διαθήκης v. 15 genannt hat. Der Begriff des Testaments könnte auf den Gedanken

---

[32]) Cf die nähere Ausführung in meiner Abhandlung S. 305—307.

[33]) Der Plural ἐπὶ νεκροῖς dient zur Verallgemeinerung des Satzes. — Βέβαιος und ἰσχύειν sind juristische Kunstausdrücke für die Rechtsgültigkeit eines Testaments; cf die Belege in meiner Abhandlung S. 293. 305, auch Behm, Der Begriff διαθήκη im NT, S. 87.

[34]) Der Anstoß an der subjektiven Negation μήποτε, statt deren man die objektive οὔποτε erwartete, hat Oekum., Theophyl. u. a. (cf auch Blaß § 75, 3) veranlaßt, 17[b] als Fragesatz zu lesen cf Jo 7, 26. Aber diese Konstruktion ist geschraubt und schwächt die Kraft der Aussage. Mit Recht hat schon Winer § 55, 2 darauf hingewiesen, daß in der späteren Sprache μή häufig in Begründungssätzen begegnet, cf auch Kühner-Gerth § 511, 3c; Radermacher S. 171 f.; Moulton S. 270 Anm. 3. Demgemäß geben d vulg cop 17[b] als Aussagesatz wieder. — Statt μήποτε lesen ℵ D Isid. v. Pelus. μὴ τότε. Nach Isidor, der diese LA in alten Hss. gefunden haben will, ist ποτε durch Hinzufügung eines Häkchens zu dem τ von τότε entstanden. Allein μήποτε, das die ausnahmslose Geltung der Regel betont, entspricht dem Zusammenhang besser; τότε ist alter Schreibfehler.

führen, der Vf habe in dem auferstandenen Christus den Garanten der testamentarischen Stiftung Gottes erblickt. Aber dem steht entgegen, daß erstens im Zusammenhang nur vom Tode, nicht von der Auferstehung Jesu die Rede ist, und daß zweitens die Rechtsgültigkeit eines Testaments durch den Tod des Testators, nicht aber des Garanten bedingt wird. Ließe sich auch zur Not annehmen, der Vf habe, um der Wirklichkeit der in Christus vorhandenen Heilsveranstaltung gerecht zu werden, das Bild nach zwei Seiten ausgeführt und Jesus gleichzeitig als Testator und als Garanten des Testaments vorgestellt, so fehlte es doch an dem Zusammenhang zwischen v. 15 und 16 f.[35]). Zur Begründung von v. 15 sind die Sätze v. 16 f. nur geeignet, wenn Jesus als Mittler des Testaments irgendwie dem Testator vergleichbar ist. Aus dem Rechtsleben läßt sich das nicht verdeutlichen; hier gibt es einen μεσίτης διαθ. überhaupt nicht. Durch μεσίτης wird nun Christus allerdings nicht dem Testator gleichgestellt, denn der Vermittler einer Veranstaltung ist nicht ohne weiteres ihr Urheber, und im Hb (cf 2, 10) wird wie überall im NT das Heil im letzten Grunde auf Gott selbst zurückgeführt. Indes ist Christi Mittlerstellung ganz anderer Art als die aller übrigen Organe des göttlichen Heilswillens. Im Unterschied von Engeln und Propheten, ja auch dem Mittler des AB steht er als der Sohn in einem einzigartigen Verhältnis zu Gott, hat teil an dessen Wesen und Wirken, an dessen Besitz und Herrlichkeit (1, 1—4; 3, 1—6), so daß er als κληρονόμος πάντων (1, 2) über Gottes Güter verfügen kann. Vermöge seines besonderen Verhältnisses zu Gott ist er als Mittler zugleich auch der Urheber des neuen Testamentes und kann durch seinen Tod der Gemeinde die Güter zugänglich machen, die Gott ihr in seinem Testament zugedacht hat. Die entscheidende Bedeutung, welche dem Tode Christi für den Bestand der διαθ. zukommt, begünstigt hier noch mehr als 6, 8 die Vermutung, der Vf sei nicht bloß durch die Parallele mit Moses, sondern durch die Erinnerung an die Stiftungsworte des Abendmahls 1 Kr 11, 25 dazu veranlaßt worden, Jesus als καινῆς διαθ. μεσίτης einzuführen. Jetzt wird auch klar, inwiefern sich dieser Ausdruck v. 15 in den ganzen Zusammenhang einreiht. Mit der Betrachtung des Werkes Christi als Stiftung einer διαθ. war dem Vf die Notwendigkeit des Todes des Herrn ohne weiteres gegeben, und er benützt nun den Begriff der διαθ. dazu, dessen Heilswirkung nach einer neuen Seite zu entfalten. Der Vergleich mit den Reinigungsmitteln des AT v. 13 f. hatte ihm Gelegenheit gegeben, die Wichtigkeit des Todes Christi für das Verhältnis der

---

[35]) Hiernach sind die Ausführungen in meiner Abhandlung über διαθήκη S. 307—309 zu berichtigen.

Gemeinde zu Gott darzulegen, wie es sich in der Befreiung vom Schuldbewußtsein und dem ungehemmten Dienst Gottes äußert. Die Schätzung des Todes Christi als Stiftung einer διαθ. ermöglicht ihm jetzt den Nachweis, daß die Gemeinde durch das Sterben Christi auch in den vollen Besitz der längst verheißenen Heilsgüter gelangt. Ist damit der Zusammenhang richtig bestimmt, so liegt der Nachdruck bei der Aussage 15ª durchaus auf διαθήκης [36]), und es ist dann auch klar, daß nicht der angebliche Doppelsinn dieses Wortes den Vf zu dem Bild v. 16f. geführt hat, sondern daß sich in den allgemeinen Sätzen v. 16f. nur verrät, was nach dem Sprachgebrauch seiner Umwelt für ihn stets die Bedeutung von διαθ. ist, mag er den eigentlichen Sinn des Wortes auch nicht immer so bestimmt herauskehren, wie er es hier tut.

Was nun v. 18ff. weiter folgt, kann an dieser Fassung des Begriffs nicht irre machen. Allerdings denkt der Vf hier an die atl Gottesstiftung, also an das, was wir im Anschluß an den hebräischen Ausdruck den Alten Bund zu nennen pflegen; aber der überlieferte Terminus διαθήκη veranlaßt ihn eben, diese Gottesstiftung als ein Testament zu betrachten. Die Logik der Beweisführung würde vollkommen hinfällig, wenn er nicht auch hier mit dem gleichen Begriff der διαθ. operierte. Das ὅθεν, womit er v. 18 an v. 16f. anknüpft, leitet ja aus der allgemeinen Regel, daß ein Testament bloß nach vorausgegangenem Tode des Testators rechtsgültig wird, die entsprechende Folgerung für die atl Gottesordnung ab: [9, 18—20] Daher ist auch das erste [Testament] nicht ohne Blut eingeweiht worden. Denn nachdem jegliches Gebot dem Gesetz entsprechend von Moses dem ganzen Volk gesagt worden war, nahm er das Blut der Kälber und der Böcke mit Wasser und roter Wolle und Ysop und besprengte eben das Buch und das ganze Volk und sprach: Dies ist das Blut des Testaments, das Gott in betreff euer verfügt hat. Die Notwendigkeit des Todes Christi, die der Vf aus der Bestellung des Herrn zum Testamentsmittler abgeleitet hat, mußte den Lesern noch einleuchtender werden, wenn er ihnen zeigen konnte, daß selbst die atl Gottesstiftung wegen ihres testamentarischen Charakters einen Tod zur Voraussetzung hatte. In der Tat ist die Begründung wie der Bestand des AB ganz und gar getragen von mannigfaltigem Sterben, spielt doch bei dem Weiheakt des AB wie bei seinen anderen

---

[36]) Um so sicherer ist die Wortstellung καινῆς διαθήκης (17. 37. 116. 259. 312 d vulg) statt διαθ. καινῆς Konformation mit dem gewöhnlichen Sprachgebrauch cf 1 Kr 11, 25; 2 Kr 3, 6.

religiösen Riten das Blut die Hauptrolle. Der Zusammenhang zwischen v. 18ff. und dem Vorhergehenden ist hiernach vollkommen straff. Die Unverbrüchlichkeit der Regel, daß die Rechtsgültigkeit eines Testaments ein Sterben fordert, wird daran erhärtet, daß so gut wie die zweite auch die erste Gottesstiftung [37]) nicht ohne Blut in Kraft getreten ist. Von dem Tode des Testators, d. h. in diesem Fall Gottes, konnte hier freilich nicht die Rede sein. An seine Stelle trat der Tod eines Opfertiers. Ein wirklicher Ersatz war das nicht [38]), und der Vf behauptet auch nicht, daß das Sterben des Opfertiers den Tod des Testators habe darstellen sollen. Er weist bloß darauf hin, wie selbst die atl Gottesordnung in der ihrer Unvollkommenheit und Schattenhaftigkeit entsprechenden Zeichensprache die Notwendigkeit des Sterbens für das in Kraft Treten der göttlichen *διαθήκη* angedeutet habe. Man darf indes nicht den Gedanken der Inferiorität des AB in v. 18 dadurch zum Ausdruck kommen lassen, daß man *οὐδέ* durch „nicht einmal" übersetzt. Die Minderwertigkeit des AB gegenüber dem NB liefert kein Beweismoment für die Notwendigkeit des Todes zur Begründung einer *διαθήκη*. Diese Notwendigkeit ergibt sich lediglich aus dem Begriff der *διαθ.* selbst und gilt also ebenso für die *πρώτη* wie für die *δευτέρα*. Wenn aber der Vf statt von dem Tode hier von dem Blute redet, so tut er das im Anschluß an den ihm vom AT dargebotenen Ausdruck *αἷμα τῆς διαθήκης* v. 20, der die *διαθ.* in unlösbare Verbindung mit dem Blute setzt. Die ganze Gedankenführung wäre sinnlos, wenn *αἷμα* und *θάνατος* für ihn nicht wesentlich identische Begriffe wären. Wenn aber Moses gerade bei der Einweihung d. h. bei der durch einen feierlichen Akt erfolgenden Inkraftsetzung [39]) der atl Gottesstiftung das dabei verwendete Blut als *αἷμα τῆς διαθ.* bezeichnete, so ist vollkommen klar, daß dieses Blut, bzw. das dadurch symbolisierte Sterben von konstitutiver Bedeutung für die Gültigkeit der *διαθ.* sein mußte. Zur Begründung seiner Aussage erinnert der Vf im Anschluß an Ex 24, 3—8 daran, wie Moses nach vor-

---

[37]) Zu *ἡ πρώτη* ist wie 9, 1 *διαθήκη* zu ergänzen, was D d glossierend beifügen.

[38]) Diese Schwierigkeit empfindet Ephr. so stark, daß er erklärt: *ne fieret ei testamentum suum sicut primum, quod sine sanguine non fuit validum; sanguis enim vitulae aspersus est super illud, non sanguis testatoris.*

[39]) *Ἐγκαινίζειν* in der LXX = חָנַךְ „etwas von neuem herstellen oder vollführen" 1 Sam 11, 14; Sir 33 (36), 6 und = חֲנֻכָּה „etwas einweihen" Deut 20, 5; 1 Reg 8, 63; 2 Chron 7, 5. Im NT außer hier nur noch Hb 10, 19, beide Male in letzterem Sinn cf *τὰ ἐγκαίνια* „das Fest der Tempelweihe" Jo 10, 22. Sachlich richtig erklären Chrys. XVI S. 196: *βεβαία γέγονεν, ἐκυρώθη*; Theophyl.: *τὴν ἀρχὴν τῆς συστάσεως καὶ τῆς βεβαιώσεως ἔλαβεν.* Das Perf. ist gebraucht, weil auf ein in der Schrift berichtetes Ereignis verwiesen wird, cf Moulton S. 223.

gängiger, genau dem Gesetz entsprechender Kundgabe aller Gebote[40]) (v. 3. 7) das Blut der Opfertiere feierlich auf das ganze Volk sprengte (cf Jubil. 6, 11 ff.) zur Entsündigung und Weihe (cf Hb 9, 21 f.) und dabei erklärte, es sei dies das Blut des von Gott über sie verfügten Testaments cf Ex 24, 8[41]). Bei der Wiedergabe des Schriftworts schließt sich der Vf nur im allgemeinen an den Text der LXX an, wogegen er im einzelnen mehrfach ohne erkennbaren Grund von ihm abweicht[42]). Das erklärt sich sehr einfach, wenn er die Stelle aus dem Gedächtnis citiert. Hierfür spricht auch der Umstand, daß er der Erzählung einige im AT nicht überlieferte Züge beifügt, die er entweder der Tradition entnimmt oder vermöge ungenauer Erinnerung aus parallelen Schriftstellen einflicht. Ein erster Zug dieser Art ist, daß er das Opferblut in Anlehnung an das Ritual des Versöhnungstages (cf Hb 9, 12) als das Blut *τῶν μόσχων καὶ τῶν τράγων* bezeichnet[43]), während das AT (Ex 24, 5) neben den Brandopfern

---

[40]) *Κατὰ τὸν νόμον* verdient nach dem Zusammenhang und dem Zeugnis der Hss. (ℵ^{c} A C D L 17 Min) den Vorzug vor dem artikellosen *κατὰ νόμον* (ℵ* K P Min). Die Bestimmung kann nicht mit *ἐντολῆς* verknüpft werden, als ob *τῆς κατὰ τὸν νόμον* stünde (so z. B. vulg: *lecto omni mandato legis;* Euthym.: *τῆς ἐν τῷ νόμῳ*), sondern gehört zu *λαληθείσης*, aber nicht in dem Sinn, daß die Vorlesung der Gebote auf die göttliche Anordnung im Gesetz zurückgeführt werden soll (Theophyl.); vielmehr wird hervorgehoben, daß die Mitteilung der Gebote genau nach dem Gesetz erfolgte, so daß die Israeliten über ihre Verpflichtungen Gott gegenüber vollständig orientiert waren cf 7, 5. Ganz unmöglich ist die Verbindung von *κατὰ τ. νομ.* mit *ἐράντισεν* (Oekum.).

[41]) Ex 24, 8 lautet in der LXX: *ἧς διέθετο κύριος πρὸς ὑμᾶς*, wobei *πρὸς ὑμᾶς* sich dem Sinne nach von *ὑμῖν* nicht unterscheidet cf Deut 5, 3; Jos 9, 12. 13. 18. 21. 22. Der Vf des Hb ersetzt *διέθετο* durch *ἐνετείλατο* und unterstreicht damit den autoritativen Charakter des göttlichen Testaments. *Ἐντέλλεσθαι διαθήκην* findet sich auch anderwärts cf Deut 4, 13; Jos 23, 16; Jdc 2, 20; Jer 11, 4, aber dann stets mit dem Dativ, wogegen *ἐντέλλεσθαι* mit *πρός* sonst nicht vorzukommen scheint. Nicht unmittelbar zu vergleichen ist Sir 45, 3: *ἐνετείλατο αὐτῷ πρὸς λαὸν αὐτοῦ*, weil hier der Dativ nicht fehlt. Die lat. Übersetzung: *quod mandavit ad vos deus* ist für das Verständnis darum nicht maßgebend, weil *mandare* sowohl mit Dativ als mit *ad* stehen kann.

[42]) Die wichtigsten Abweichungen von dem Wortlaut der LXX sind außer der A 41 erwähnten die folgenden: *κατεσκέδασε τοῦ λαοῦ* LXX, dagegen Hb *πάντα τὸν λαὸν ἐράντισε* cf 12, 24; 10, 22; 9, 13 — *ἰδοὺ τὸ αἷμα* LXX, dagegen Hb *τοῦτο τὸ αἷμα*. Die von Böhme, Bleek u. a. vertretene Ansicht, es sei hier eine Einwirkung der Einsetzungsworte des Abendmahls zu konstatieren cf Mt 26, 28, ist unsicher, da einige Min der LXX *τοῦτο* auf *ἰδοῦ* folgen lassen, zwei spätere Zeugen sogar den Text wie im Hb darbieten. — *Κύριος* LXX ersetzt der Hb durch *ὁ θεός*, schwerlich mit besonderer Absicht; übrigens findet sich auch diese LA des Hb bei einigen späteren Zeugen der LXX.

[43]) Das von der Masse der Zeugen dargebotene *καί* (*τῶν*) *τράγων* wird von ℵ^{c} K L 1739 und einigen anderen Min Chrys. Ephr. pal syr^{1} u. ^{s} wohl mit Rücksicht auf Ex 24, 5 weggelassen.

nur *μοσχάρια* als Schlachtopfer erwähnt[44]). Ein zweiter Zusatz besteht darin, daß er die Blutsprengung nach Analogie anderer Reinigungsriten (Lev 14, 4. 6. 49. 51. 52; Num 19, 6. 17 f.) unter Verwendung von Wasser, scharlachfarbener Wolle und Ysop vor sich gehen läßt, lauter Reinigungsmitteln, welche die Wirkung des Blutes erhöhen sollten[45]). Eine dritte Zutat endlich ist die Erstreckung der Blutsprengung auf das eben vorgelesene *βιβλίον τῆς διαθήκης* (Ex 24, 7)[46]), das, weil durch Menschen hergestellt, trotz seines göttlichen Inhalts einer Reinigung bedurfte.

So zeigt die Inauguration der *πρώτη διαθ.*, welch große Bedeutung dem Blute zukommt. Aber nicht nur an diesem Punkt tritt die Wichtigkeit des Blutes zutage, sie läßt sich auch sonst in der atl Ordnung wahrnehmen: [9, 21 f.] Aber auch die Stiftshütte und alle Geräte des Gottesdienstes besprengte er gleichermaßen mit dem Blut. Und mit Blut wird beinahe alles gereinigt nach dem Gesetz, und ohne Blutvergießung erfolgt keine Vergebung. Beachtet man, daß der Vf v. 21 durch *καὶ — δέ* an das Vorhergehende anknüpft und also das, was er hier aussagt, nicht nur als etwas dem Vorhergehenden Gleichartiges, sondern zugleich als etwas Weiteres, darüber Hinausgehendes bezeichnet (cf Mt 10, 18; Jo 8, 17; 15, 27; AG 3, 24; 22, 29), so wird man vor der irrigen Meinung bewahrt, er habe die Bundesweihe und die Besprengung der Stiftshütte als gleichzeitig angesehen. Die beiden Vorgänge haben zwar verwandte Bedeutung, fallen aber nach der Darstellung

---

[44]) Zur Not kann man die Ziegenböcke unter den Ex 24, 5 erwähnten Brandopfern unterbringen cf Lev 1, 10; aber der Anklang an Hb 9. 12 ist zu deutlich, als daß dies gerechtfertigt wäre. Das Opfer des Versöhnungstages steht dem Vf zuvörderst, so daß er auch andere Opfer unwillkürlich ihm assimiliert.

[45]) Die Verwendung des Wassers ließe sich allerdings auch daraus erklären, daß das Blut durch die Mischung mit Wasser flüssig erhalten und zugleich auf ein zur Besprengung des ganzen Volkes hinreichendes Quantum gebracht werden sollte. Die Wolle wäre dann, wie schon Chrys. erklärt, als Mittel zum Festhalten der Flüssigkeit, der Ysop als Sprengwedel gedacht. Der Gebrauch, der von allen diesen Dingen bei der Reinigung des Aussätzigen und des durch Berührung eines Toten Verunreinigten gemacht wurde, spricht indes für die oben vorgetragene Auffassung.

[46]) Durch die Übersetzung „das Buch selbst" wird die unrichtige Vorstellung erweckt, als sollte das Buch in einen Gegensatz zu irgend etwas an ihm gestellt werden. Das Pron. *αὐτός* weist wie häufig auf etwas gerade in Rede Stehendes hin cf Kühner-Gerth § 468, 2 Anm. 2 d. Um das Gesetzesbuch nicht auch Gegenstand der Besprengung sein zu lassen, haben Grotius, Bengel u. a. *αὐτό τε τὸ βιβλίον* als zweites Objekt zu *λαβών* v. 19 gezogen. Man beruft sich dafür auf den Vorgang der cop. und arm. Version; was die erstere betrifft, mit Unrecht cf Horner. Die ganze Konstruktion scheitert aber an dem *καί* vor *πάντα τὸν λαόν* und an der Wiederholung des Verb. *ἐράντισε* v. 21.

des AT nicht zusammen, da die Stiftshütte zur Zeit der Bundesschließung noch gar nicht existierte. Gerade als getrennte Ereignisse veranschaulichen sie um so mehr die umfassende Verwendung des Blutes in der atl Ökonomie. Wo irgend eine Weihe zu vollziehen war, mochte es sich um die Gemeinde v. 19 oder um die Stiftshütte und die Geräte des hl. Dienstes (1 Chron 9, 28) handeln; erfolgte sie stets mit dem Blute der Opfertiere (v. 19). Allerdings berichtet das AT bei der Einweihung der Stiftshütte nicht von einer Besprengung mit Blut, dagegen von einer Salbung mit Öl (Ex 40, 9). Offenbar kombiniert der Vf des Hb wie Jos. ant. III 204—207 (8, 6) die Einweihung der Stiftshütte Ex 40 mit der Priesterweihe Lev 8 und ist wie dieser hierdurch veranlaßt worden, die Blutmanipulation bei der Priesterweihe auch auf die Einweihung der Stiftshütte zu beziehen[47]). Der Zweck der Blutsprengung konnte in diesem Fall wie bei dem Bundesbuch (v. 19) nur die Reinigung der durch die Hände sündiger Menschen hergestellten und durch deren Unreinheit befleckten Geräte sein. Darum ordnet sich das Verhalten Mosis in diesem einzelnen Fall der gesetzlichen Regel v. 22 ein, nach welcher das Blut das solenne Reinigungsmittel bei fast jeder Art von Verunreinigung bildet. Die Voranstellung von *σχεδόν* hat manche Ausleger veranlaßt, das Adverb auf beide Sätze von v. 22 zu beziehen[48]), wonach zu übersetzen wäre: „und beinahe gilt, daß —". Allein die Ausnahme erhielte so eine viel zu starke Betonung und würde die Aufmerksamkeit geradezu von der Hauptsache ablenken. *Σχεδόν* gehört zu *πάντα*[49]) und ist von seinem Beziehungswort nur darum getrennt, damit das artikellose *ἐν αἵματι* durch die Zwischenstellung um so mehr zur Geltung komme. Blut ist das Mittel, wodurch nach dem Gesetz mit einigen Ausnahmen (cf v.

---

[47]) Die gleiche Kombination scheint auch Philo IV vit. Mos. II 145—158 (III 16—18) vorauszusetzen. Sowohl in Ex 40 als in Lev 8 wird von einer Salbung und Besprengung der Wohnung und ihrer Geräte mit Öl (Ex 40, 8. 9; Lev 8, 10f.) wie auch von einer Salbung der Priester mit Öl (Ex 40, 13. 15; Lev 8, 12), dagegen Lev 8, 30 von einer Sprengung von Öl und Blut nur auf die Priester erzählt. Faßte man beides zusammen, so lag es nahe, die Blutbesprengung auch auf das Zelt zu übertragen, zumal Lev 8, 15. 19 auch von einer Ausgießung des Blutes an den Brandopferaltar behufs Reinigung desselben berichtet wird; cf Jos. ant. III 206 (8, 6): *ἐπὶ μὲν οὖν ἡμέρας ἑπτὰ τοῦτον τὸν τρόπον αὐτούς τε καὶ τὰς στολὰς ἐθεράπευε τήν τε σκηνὴν καὶ τὰ περὶ αὐτὴν σκεύη ἐλαίῳ τε προσχριομένῳ, καθὼς εἶπον, καὶ τῷ αἵματι τῶν ταύρων καὶ κριῶν σφαγέντων καθ' ἑκάστην ἡμέραν ἑνὸς κατὰ γένος.*

[48]) So nach dem Vorgang von Michaelis Bleek, Winer § 61, 5 A 1 u. a.

[49]) In der Verbindung mit *πᾶς* begegnet *σχεδόν* öfters cf AG 13, 44; 19, 26; Jos. ant. I 18 (prooem. 4). Auch die Trennung des Adverbs von seinem Beziehungswort ist nicht ungewöhnlich cf Ps.-Aristeas 120; Jos. c. Ap. II 172 (16): *καὶ σχεδὸν οἱ ἄλλοι πάντες Ἕλληνες.*

10. 13) besonders bei leichteren Verunreinigungen (cf Ex 19, 10; Lev 15, 5ff. 27; 16, 26—28; 22, 6; Num 31, 22—24) alles, was der rituellen Reinigung bedarf, es seien Menschen oder Dinge, gereinigt werden muß (cf Ex 29, 20. 21; Lev 8, 24. 30; 14, 6. 14. 25. 51. 52; 16, 15—19). Dem entspricht der ebenfalls nicht ohne eine vereinzelte Ausnahme (Lev. 5, 11—13) gültige Satz, daß bei sittlicher Verschuldung Vergebung nicht ohne Blutvergießung zu erlangen ist. Das in der außerchristlichen Sprache nicht zu belegende und vermutlich vom Vf des Hb gebildete Wort *αἱματεκχυσία* hat keine kultische Bedeutung. Nach dem ständigen Gebrauch von *ἐκχέειν αἷμα* im AT und NT (cf auch *ἔκχυσις αἵματος* 1 Reg 18, 28; Sir 27, 15) bezeichnet es die bei gewaltsamer Tötung erfolgende Verschüttung des Blutes [50]). Die Schlachtung des Tieres ist somit für den Vf nicht ein untergeordnetes Moment beim Vollzug des Opfers, sondern die entscheidende Hauptsache. Welche Bedeutung das für des Vf Anschauung von der Opfersühne hat, ist schon oben S. 258 A 6 dargelegt worden: Preisgabe des Lebens ist unerläßliche Vorbedingung für die Erteilung der Vergebung. Demgemäß eignet sich der Vf den Satz der jüdischen Theologie אֵין כַּפָּרָה אֶלָּא בְּדָם (b. Joma 5ª, Sebachim 6ª, Menachoth 93ᵇ) nur in eigenartiger Färbung an [51]).

---

[50]) In der LXX wird für die זְרִיקָה d. h. für die bei Brandopfern, Heilsopfern und Schuldopfern übliche Schwenkung des Bluts an den Altar regelmäßig *προσχέειν τὸ αἷμα ἐπὶ* (Lev 9, 12 u. ö.) oder *πρὸς* (Ex 29, 16 u. ö.) *τὸ θυσιαστήριον* und nur ganz vereinzelt *ἐκχέειν ἐπὶ τῷ θυσιαστηρίῳ* (2 Reg 16, 15) gebraucht. Dagegen steht für die שְׁפִיכָה und יְצִיקָה d. h. für die bei der Priesterweihe und den Sündopfern stattfindende Ausgießung des von den sonstigen Blutmanipulationen übrigen Blutrestes an den Brandopferaltar *ἐκχέειν τὸ αἷμα παρὰ* (Ex 29, 12; Lev 4, 7. 18. 25. 30. 34) oder *ἐπὶ* (Lev 8, 15; 9, 9) *τὴν βάσιν τοῦ θυσιαστηρίου*. Auf die letztere Handlung kann *αἱματεκχυσία* nicht Bezug nehmen; denn erstens hatte die Ausgießung des Blutes an den Grund des Altars wahrscheinlich nur den Zweck, das Opferblut vor Profanation zu bewahren, oder sie diente, falls der Handlung selbständige Bedeutung zukam, wie die Bestreichung der Hörner des Altars mit dem Blut oder die Blutsprengung im Heiligtum zur Zueignung des Blutes an die Gottheit. Im letzteren Fall läge aber der Nachdruck gerade auf dem Moment, das der Hb unberücksichtigt läßt, nämlich auf der Applikation an den Altar. Zweitens lehrt der Parallelismus zwischen *αἷμα* 22ª und *αἱματεκχυσία* 22ᵇ, daß das Blut als solches in Betracht kommt, nicht eine ganz bestimmte damit vorgenommene Kulthandlung. Drittens stehen in dem ganzen Zusammenhang *αἷμα* v. 18—22 und *θάνατος* v. 15—17 parallel. Demnach kann der Vf bei *αἱματεκχυσία* nicht speziell die Zueignung des Blutes an Gott im Auge haben. Die letztere Beobachtung führt bereits zu dem Ergebnis, das auch aus dem Sprachgebrauch resultiert, daß mit *αἱματεκχυσία* die bei der Tötung erfolgende Verschüttung des Blutes gemeint ist cf *ἐκχέειν αἷμα* Mt 23, 35; 26, 28; Rm 3, 15; Ap 16, 6; Gen 9, 6; 37, 22; Lev 17, 4. 13 u. ö.

[51]) Die Aussage 22ᵇ steht in einer Spannung mit der sonstigen Anschauung des Briefes, nach welcher durch die gesetzlichen Opfer überhaupt keine Sündenvergebung zu erlangen ist (10, 4), sondern diese der Weis-

Durch die Absicht, die Notwendigkeit des Todes Christi mittels der atl Kultordnung zu veranschaulichen, ist der Vf dahin geführt worden, die reinigende Bedeutung des Blutes für die atl Kultstätte und überhaupt den atl Gottesdienst darzulegen. Hieran anknüpfend lenkt er nun zu seinem Ausgangspunkt v. 11 zurück, um jetzt das andere Moment, das die Eigenart des Opfers Christi kennzeichnet v. 12, nämlich **die in ihrer Allgenugsamkeit begründete Einmaligkeit der Darbringung 9, 23—10, 18** zu entfalten. Die Überleitung dazu bildet [9, 23]: So ist es denn notwendig, daß die Bilder dessen, was im Himmel ist, durch dergleichen gereinigt werden, das Himmlische selbst aber durch bessere Opfer als diese. Da v. 23 zu dem Inhalt von v. 18—20 ganz außer Beziehung steht, so kann das *οὖν*, wodurch v. 23 mit dem Vorhergehenden verknüpft wird, bloß auf v. 21 f. zurückgreifen. Es faßt das Ergebnis des dort Gesagten so zusammen, daß es zur Grundlage für eine Schlußfolgerung dienen kann. Aus der Betrachtung der gesetzlichen Ordnung resultiert, daß nichts zum Gottesdienst verwendet werden darf, ohne zuerst mittels Blut gereinigt zu sein[52]). Die Formulierung, welche der Vf 23^a diesem Gedanken gibt, ist ganz durch die Folgerung bedingt, welche er in 23^b daraus ziehen will, wie denn auch die Gegenüberstellung der beiden Sätze durch *μέν* und *δέ* erkennen läßt, daß der Nachdruck auf dem zweiten liegt. Was der Vf unter den *ὑποδείγματα τῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς* versteht, ergibt sich unzweifelhaft aus v. 24, denn wenn er dort erklärt, Christus sei nicht in ein mit Händen gemachtes Heiligtum, das Gegenbild des wahrhaftigen, sondern in den Himmel selbst eingegangen, so erhellt, daß er dort wesentlich dasselbe im Sinn hat. Wie er 8, 5 die Stiftshütte, um ihr Verhältnis zu dem wahren Heiligtum zu charakterisieren, *ὑπόδειγμα* und *σκιὰ τῶν ἐπουρανίων* genannt hat, so bezeichnet er hier das irdische Heiligtum mit seinen verschiedenen Abteilungen (9, 2 f. 6 f.) und Gerätschaften (9, 21) als *ὑποδείγματα τῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς.*

---

sagung gemäß (cf 8, 12) erst durch das Selbstopfer des Messias beschafft wird cf 10, 5—10. 17 f. Eine Ausgleichung dieser Antinomie findet sich im Briefe nirgends, dagegen läßt sich aus 9, 9 f. 13 leicht entnehmen, wie dieselbe ausgefallen sein würde. Die durch die Opferinstitution vermittelte Vergebung hatte nur beschränkte Gültigkeit, sie bezog sich nur auf das irdische Leben und war also im Grunde nur eine *πάρεσις* im Sinne von Rm 3, 25. Unmöglich kann man die vorliegende Schwierigkeit dadurch lösen, daß man *ἄφεσις* mit Westcott in dem allgemeinen Sinn „Entlassung" (Lc 4, 18) versteht. Die Bedeutung „Vergebung" cf Mc 3, 29 wird für *ἄφεσις*, auch ohne daß ein Genitiv wie *ἁμαρτιῶν* dabei steht cf Hb 10, 18, durch den Parallelismus mit *καθαρίζεται* v. 22^a gesichert.

[52]) Da v. 23 einen ganz allgemeinen Satz enthält, ist als Verb nicht *ἦν*, sondern wie 8, 3 *ἐστίν* zu ergänzen cf vulg: *necesse est.*

Ist das irdische Heiligtum nur ein unvollkommenes Abbild des himmlischen, so läßt es sich begreifen, daß dergleichen wie das Blut der Opfertiere zu seiner Reinigung genügt. *Τούτοις* ist Plural der Kategorie, wenn auch bei der Wahl des Numerus die Erinnerung daran mitgewirkt haben mag, daß es Blut verschiedener Tiergattungen ist, das zur Reinigung dient (9, 19). Zugleich gibt das Pronomen zu erkennen, daß es etwas im Vergleich mit anderen Minderwertiges ist, was hier zur Verwendung gelangt[53]). Muß demnach die irdische Kultstätte mit Tierblut gereinigt werden, so ergibt sich daraus der doppelte Schluß, einmal daß auch die himmlische einer Reinigung bedarf, und sodann daß hierzu etwas Wertvolleres und Wirksameres erforderlich ist, als es die Tieropfer sind. Als Verbum ist in 23^{b} aus der ersten Vershälfte *καθαρίζεσθαι* zu ergänzen[54]). Da jedoch *αὐτὰ τὰ ἐπουρ.* (cf. 8, 5), d. h. das himmlische Heiligtum selbst im Gegensatz zu seinem irdischen Abbild 23^{a}, Subjekt der Aussage ist, so haben seit Luther manche Ausleger das Verbum nur zeugmatisch mit 23^{b} verbunden[55]) und etwa bloß den Begriff der Einweihung daraus erheben wollen, wie ja die Reinigung der Stiftshütte v. 21 dem Zweck ihrer Einweihung diente (cf Lünemann). Mit dieser Umdeutung ist indes nichts gewonnen. Man käme so nur zu dem anfechtbaren Gedanken, das himmlische Heiligtum habe nach Meinung des Vf mindestens als solches vor dem Opfer Christi noch gar nicht existiert, und vor allem bliebe die Frage offen, warum es überhaupt eines Opfers zu seiner Einweihung bedurft habe. Allerdings kann davon keine Rede sein, daß die himmlische, nicht von Menschenhänden hergestellte Wohnung Gottes ähnlich wie die Stiftshütte von einer ihr von Hause aus anhaftenden Befleckung habe gereinigt werden müssen, und die z. B. durch Bleek vertretene Vorstellung, die Reinigung des himmlischen Heiligtums sei dadurch erfolgt, daß der Satan aus dem Himmel ausgestoßen wurde (Lc 10, 18; Jo 12, 31; Ap 12, 7—9), trägt etwas der Parallele mit 23^{a} vollkommen Fremdes in den Zusammenhang ein. Das irdische Heiligtum bedurfte nicht bloß wegen seines Ursprungs einer Reinigung (Ex 29, 36 f.; Lev 8, 15), sondern auch darum,

---

[53]) Cf Kühner-Gerth I § 467, 4. Der Sache nach richtig Thdrt: *τούτοις· ἀντὶ τοῦ τοῖς ἀλόγοις.* Die von Hofm. u. a. vorgezogene Beziehung des Pronomens auf die verschiedenen Reinigungshandlungen wie Blutsprengung v. 21 und Blutvergießung v. 22 paßt nicht zu dem parallelen *κρείττοσι θυσίαις* v. 23^{b}, ganz abgesehen davon, daß eine *αἱματεκχυσία* nach richtigem Verständnis des Wortes bei den Kultgeräten gar nicht vorkam.

[54]) Bei der durch D 67** 1739 nicht hinlänglich bezeugten LA *καθαρίζεται* in 23^{a} (cf v. 22), welche fordern würde, *ἀναγκη* als Dativ zu lesen, wäre natürlich auch in 23^{b} der Indikativ zu supplieren.

[55]) Cf Luther: „aber sie selbst, die himmlischen, müssen bessere Opfer haben, denn jene waren".

weil es, inmitten eines sündlichen Volkes befindlich, beständig von der Sünde derer, die in ihm ein- und ausgingen, verunreinigt wurde (Ex 30, 10; Lev 16, 16. 19). In Analogie hierzu kann insofern auch von einer Reinigung des himmlischen Heiligtums geredet werden, als dieses den Sündern zugänglich gemacht werden soll und also durch ihre Unreinheit notwendig befleckt werden müßte, wenn nicht durch ein vorhergehendes Opfer die Sünde gesühnt und ihrer befleckenden Wirkung beraubt würde. Es handelt sich also in diesem Fall nicht um die Beseitigung einer bereits vorhandenen, sondern um die Abwehr einer drohenden Verunreinigung. Mittel hierzu ist nach des Vf Meinung selbstverständlich nur das Opfer Christi, aber er verwendet auch hier den Plural der Kategorie *κρείττοσι θυσίαις*, um dem Satz die Geltung einer allgemeinen Regel zu wahren[56]). Was er beabsichtigt, ist zunächst bloß den inneren Zusammenhang aufzudecken, welcher zwischen der Beschaffenheit des Heiligtums und der des Opfers besteht. Für das Verständnis seiner Auffassung des Opfers Christi ist das von größter Tragweite. Die Jenseitigkeit des von Christus erstrebten Zieles ist für sein irdisches Werk bedingend. Weil er der Gemeinde den Zugang zu der überweltlichen Wohnstätte Gottes erschließen will, muß sein Opfer ungleich wertvoller sein als die atl Opfergaben, die nur den Zutritt zu dem irdischen Heiligtum und also bloß eine ganz beschränkte Annäherung an Gott ermöglichten.

Das alles liegt jedoch nur im Hintergrund. Die Aussage v. 23 enthält nicht mehr als eine allgemeine These. Erst v. 24 setzt der Vf diese zu dem Werke Christi in Beziehung: [9, 24] Denn nicht in ein mit Händen gemachtes Heiligtum, ein Abbild des wahrhaftigen, ist Christus eingegangen, sondern in den Himmel selbst, jetzt zu erscheinen vor dem Angesichte Gottes. Eine sachliche Begründung von v. 23 bringt v. 24 nicht. Der Satz, daß das himmlische Heiligtum zu seiner Reinigung besserer Opfer bedarf als das irdische, wird durch die Tatsache, daß Christus in eben dieses Heiligtum eingegangen ist, nicht sichergestellt. v. 24 will nur erläutern, warum der Vf die Regel v. 23^{b} aufgestellt hat, und welche Bedeutung ihr für die Beurteilung des Werkes Christi zukommt. Zur rechten Würdigung des Opfers Christi gilt es vor allem zu bedenken, daß er, der verheißene Heilsmittler (3, 6)[57]),

---

[56]) *Παρὰ ταύτας* (ℵ A C K L P Min) läßt die vorher nur allgemein durch *τούτοις* bezeichneten Dinge nachträglich als Opfergaben erkennen; *παρὰ ταύταις* (73. 118) ist unrichtige Assimilation an *θυσίαις*; *παρὰ ταῦτα* (Min) würde die Beziehung auf *τὰ ὑποδείγματα* 23^{a} fordern; *παρὰ ταύτης* (D) ist sinnloser Schreibfehler. Zu *παρά* beim Komparativ cf 1, 4.

[57]) Statt des artikellosen *Χριστός* (ℵ A C D u. a.) haben nur K L Min

nicht in ein von Menschenhänden hergestelltes Heiligtum, wie es das Allerheiligste der Stiftshütte war, also nicht in ein bloßes Abbild der wahren Wohnstätte Gottes (8, 2) eingegangen ist. Die Einschiebung des Verb. *εἰσῆλθε* zwischen *χειροποίητα* und *ἅγια* [58]) verstärkt den Nachdruck, der auf dem vorangestellten Adjektiv liegt, und läßt um so mehr den Kontrast empfinden, der zwischen der Mangelhaftigkeit und Vergänglichkeit des irdischen und der Vollkommenheit des wahren, himmlischen Heiligtums besteht (9, 11). Dem gleichen Zweck dient die Beifügung *ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν*, die nach dem Sprachgebrauch wesentlich denselben Sinn hat wie *τὰ ὑποδείγματα τῶν ἐν τ. οὐρανοῖς* v. 23 [59]). Wenn nun im Gegensatz hierzu als die Stätte, in welche Christus tatsächlich eingegangen ist, der Himmel selbst genannt wird, so ist klar, daß durch *αὐτός* nicht eine Sphäre des Himmels einer anderen, sondern der Himmel schlechthin als das wahre Heiligtum dem bloß abbildlichen auf Erden gegenübergestellt wird (cf oben S. 117). Mit seinem Eingang in den Himmel hat Christus, wie *νῦν* bemerklich macht, endlich erreicht, was zur Zeit des AB nicht zu erlangen war. Damals konnte der Hohepriester nur in dem abbildlichen Heiligtum vor Gott erscheinen und auch das nicht, ohne daß die Rauchwolke ihm die symbolische Stätte der Gegenwart Gottes verhüllte (Lev 16, 2. 13). Christus ist vor das Angesicht Gottes d. h. in seine unmittelbare Gegenwart (Ex 33, 14; Deut 4, 37) gelangt [60]), um dort für die Angehörigen des NB als ihr Hoherpriester einzutreten (6, 20; 7, 25) [61]).

Mit der Aussage 24[b] ist der Vf wieder auf dem Höhepunkt (8, 1 f.) angekommen und läßt nun folgen, was er über das *ἐφάπαξ* 9, 12 ausführen will. Die beiden Gedanken, daß Jesus in den Himmel eingegangen ist, und daß sein einmaliges Opfer ab-

---

und spätere Väter *ὁ Χριστός*, dagegen vulg Jthac. c. Varim. I 37 Orig.[int]: *Jesus*.

[58]) Die gesperrte Wortstellung *εἰσῆλθεν ἅγια* (ℵAP 17. 37. 118) entspricht der sorgfältig bemessenen Wortfolge des Briefes. Dagegen ist *χειροποίητα ἅγια εἰσῆλθεν* (CDKL Min u. a.) vereinfachende Korrektur.

[59]) *Ἀντίτυπος* „gegenüberstehend" Polyb. VI 31, 8, daher *ἀντίτυπον* „Abbild, Kopie" cf 2 Clem. 14, 3: *οὐδεὶς οὖν τὸ ἀντίτυπον φθείρας τὸ αὐθεντικὸν μεταλήψεται*; im NT nur noch 1 Pt 3, 21. An der vorliegenden Stelle wird es von d vulg durch *exemplaria* wiedergegeben.

[60]) *Ἐμφανισθῆναι τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ* steht hier von dem Hinzutreten zu Gott ganz in demselben Sinn, wie es Ps 42, 3 heißt: *τότε ἥξω καὶ ὀφθήσομαι τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ*, wo das Erscheinen des Frommen beim Tempel so bezeichnet wird (cf auch die Parallele aus Oxyrh. Pap. 260 [11f.]: Expos. 1909 I S. 94). Dem *νῦν* entsprechend markiert der Aor. *ἐμφανισθῆναι* den Akt des Hinzutretens. Statt des Inf. scheinen die Abendländer *ἐνεφανίσθη* gelesen zu haben cf d: *sed in ipso caelo modo apparuit pers[on]ae dei pro nobis*; ähnlich Ithac. c. Varim. I 37.

[61]) Statt *ἡμῶν* lesen C 17. 431 infolge itacistischer Verwechslung *ὑμῶν*.

schließenden Charakter hat, sind innerlich aufs engste verknüpft. Der vollendete Hohepriester im Himmel kann Jesus nur sein, wenn er sein Werk auf Erden vollkommen vollbracht hat. Aber obwohl dem Vf diese Verbindung der beiden Gedanken nicht fremd ist (cf 9, 23), läßt er sie hier doch nicht zum Ausdruck kommen, sondern fügt ähnlich wie v. 12 das zweite Moment mit *οὐδέ* bloß als ein weiteres bei[62]). Dadurch wird der Übergang zu dem neuen Gegenstand noch bestimmter markiert. Der These selbst v. 25 folgt v. 26[a] eine negative und 26[b]—28 eine positive Begründung: [9, 25—28] Auch nicht [ist er in den Himmel eingegangen], um sich oftmals darzubringen, wie der Hohepriester in das Heiligtum eingeht alljährlich mit fremdem Blut. Sonst hätte er oftmals leiden müssen von Grundlegung der Welt an. Nun aber ist er einmal am Ende des Weltlaufs zur Beseitigung der Sünde durch sein Opfer erschienen. Und wie ja den Menschen bevorsteht, einmal zu sterben, nachher aber Gericht, so wird auch der Christus, einmal dargebracht, um die Sünden vieler zu tragen, zum zweitenmal außer Beziehung zur Sünde erscheinen zum Heil für die, welche auf ihn warten. Der mit *οὐδέ* beginnende, aber nicht ausgeführte Hauptsatz 25[a] muß in der Weise ergänzt werden, daß aus v. 24 mindestens das Verb. *εἰσῆλθεν* herübergenommen wird[63]). Wie Christus nicht in ein von Händen gemachtes Heiligtum, sondern in den Himmel eingegangen ist, so hat er das auch nicht mit der Bestimmung und Absicht getan, sich oftmals Gott darzubringen. Der Zusammenhang mit v. 24 und die Analogie zu dem Handeln des atl Hohenpriesters am Versöhnungstag legen es nahe, Christi *προσφέρειν ἑαυτόν* auf die Selbstdargabe des Erhöhten zu beziehen[64]). Allein wie in anderen Fällen, wo der Vf bei seiner Schilderung des Werkes Christi nur die ihm durch den atl Typus dargebotenen Ausdrucksmittel verwendet, darf man sich auch hier bei der Feststellung des Gedankens nicht allzu ängstlich an den Wortlaut des einzelnen binden. Die gleich folgende Begründung (v. 26 und namentlich v. 28) läßt erkennen, daß der Vf das Opfer Christi im Sterben vollzogen findet. Die Selbstdarstellung Christi vor Gott im Himmel bildet demgegenüber nicht einen Akt von gesonderter Bedeutung; sie bringt nur das Todesopfer zur Vollendung, indem der Erhöhte

---

[62]) Die LA *οὐ γάρ* (P) ist ein Versuch, die vermißte Gedankenverbindung herzustellen. Christi Eingang in den Himmel wird damit begründet, daß Christus denselben nicht mit dem Bewußtsein vollzog, seine *προσφορά* wiederholen zu müssen.

[63]) Cf Oekum., Theophyl.

[64]) So schon Theophyl., Euthym.

in und mit seiner Person seine Todesleistung Gott darbringt und dauernd wirksam macht. Jedenfalls will der Vf durch die Aussage v. 25 feststellen, daß das als einheitlicher Akt gedachte Selbstopfer Christi keiner Wiederholung bedarf[65]), wie das von dem Opfer des atl Hohenpriesters gilt, der Jahr für Jahr das Allerheiligste[66]) mit dem Blut der Opfertiere betreten mußte[67]). Daß hier eine einmalige Darbringung nicht genügte, erklärt sich schon daraus, daß das von dem atl Hohenpriester verwendete Blut ein ihm fremdes, minderwertiges war, das als solches keine dauernde Sühne zu beschaffen vermochte. Anders verhält es sich bei Christus. Die Vorstellung einer Wiederholung seines Selbstopfers erscheint sofort unmöglich, sobald man ihre Konsequenzen bedenkt. Hätte Jesu in der Gegenwart d. h. nach des Vf Überzeugung am Ende der Weltzeit vollzogene Selbstdargabe an Gott nur eine beschränkte Wirkung gehabt und etwa nur die Sünden einer Generation getilgt, so hätte Christus seit Grundlegung der Welt (4, 3), also seit es eine sündige Menschheit gibt, der Vielzahl der Generationen entsprechend oftmals das Todesleiden erdulden müssen. Man braucht diese Möglichkeit nur auszusprechen, um sofort zu erkennen, daß sie nicht bloß der Geschichte widerstreitet, sondern auch eine undenkbare Vorstellung enthält. An die Stelle des προσφέρειν ἑαυτόν v. 25 setzt der Vf v. 26 das παθεῖν[68]). Daraus erhellt was ihm bei dem Opfer Christi das Entscheidende ist. Die Selbstdargabe Christi fällt mit seinem Todesleiden (2, 9; 13, 12) wesentlich zusammen[69]). Bei der Aussage v. 26[a] setzt der Vf unzweifelhaft

---

[65]) Eine erneute Selbstopferung des Erhöhten würde nach Meinung des Vf selbstverständlich eine erneute Menschwerdung und ein wiederholtes Sterben voraussetzen. Das ergibt sich aus v. 26 unzweifelhaft und läßt sich nicht anders vorstellen, wenn die Analogie mit dem Opfer des atl Hohenpriesters gewahrt bleiben soll. Absichtlich läßt jedoch der Vf diese Konsequenz erst v. 26a zu Worte kommen, um die Vorstellung einer wiederholten Selbstopferung des Herrn damit ad absurdum zu führen.

[66]) *Τὰ ἅγια*, das wahre Heiligtum 8, 2, ist hier wie 13, 11 Bezeichnung des Allerheiligsten der Stiftshütte. Dieses Verständnis haben ℵ[c] Min sah basm arm aeth durch die Beifügung von *τῶν ἁγίων* sichern wollen cf 9, 3.

[67]) *Εἰσερχ. ἐν*, hier vom atl Hohenpriester ausgesagt, gibt an, womit ausgerüstet er in das Heiligtum geht cf 1 Jo 5, 6; 1 Kr 4, 21; 2 Kr 10, 14; cf Blaß § 38, 3.

[68]) Die LA *ἀποθανεῖν* (47. 120 sah basm aeth) statt *παθεῖν* verwischt den sorgfältig gewählten Ausdruck des Vf durch nachlässige Wiedergabe, wogegen sich *πολλά* (D) für *πολλάκις* aus der Beziehung des *παθεῖν* auf das gesamte Leiden Christi (Mt 16, 21) erklärt, wenn nicht bloß ein Schreibfehler vorliegt. *ἐπεί* „denn sonst“ (cf 1 Kr 5, 10; 7, 14, Blaß § 78, 6) fordert die Ergänzung: wenn Christus in den Himmel eingegangen wäre, um sich oftmals zu opfern. Das bei *ἔδει* nach klassischem Sprachgebrauch zu erwartende *ἄν* ist in der späteren Gräcität entbehrlich cf Blaß § 63, 4; Radermacher S. 126f.

[69]) Hätte der Vf unter Christi *προσφέρειν ἑαυτόν* v. 25 bloß die Selbstdargabe des Erhöhten verstanden, so ließe sich erwarten, daß er das

voraus, daß durch Christi Tod auch die Sünden der früheren Generationen gesühnt sind, und da er im Unterschied von 9, 15 hier nicht bloß die Zeit des AB, sondern den ganzen Verlauf der Menschheitsgeschichte von Anfang an ins Auge faßt, tritt deutlich zutage, daß er dem Werke Christi eine universelle Geltung für das ganze Menschengeschlecht zuschreibt cf 2, 9. Dem was er in 26^a als absurde Konsequenz einer eventuellen Wiederholung des Opfers Christi abgelehnt hat, stellt er in 26^b mit dem logischen *νυνὶ δέ* (cf 8, 6) den wirklichen Tatbestand gegenüber. Christus ist am Ende des Weltlaufs (cf 1 Kr 10, 11)[70], also in einem Zeitpunkt, der den Gedanken an eine beabsichtigte Wiederholung seines Opfers ausschließt, in die geschichtliche Existenz und damit in die Sichtbarkeit getreten (1 Pt 1, 20; 1 Jo 1, 2; 3, 5)[71]. Dem entspricht der Zweck seiner Erscheinung, welcher darin liegt, die Sünde durch sein Opfer zu annullieren d. h. ihrer störenden Wirkung auf das Verhältnis zu Gott zu berauben[72]. Der Singular *τῆς ἁμαρτίας* faßt die Menschheitssünde zu einer Einheit zusammen[73]. Durch Christi Opfer wird die Sünde in ihrem ganzen Umfang beseitigt, so daß kein Bedürfnis nach erneuter Sühne vorliegt. Allerdings steht der einmaligen Erscheinung Christi in der Welt noch eine zweite gegenüber, welche den durch seine Erhöhung der Sichtbarkeit entrückten wieder in die diesseitige Welt einführen wird. Diese zweite Erscheinung dient jedoch nicht mehr der Sündensühne, sondern bringt nur die

---

Korrespondenzverhältnis zwischen dem *προσφέρειν ἑαυτόν* und dem *παθεῖν* durch ein dem *πολλάκις* v. 26 vorausgeschicktes *καί* bemerklich gemacht hätte: auch nicht, daß er sich oftmals darbringe, sonst hätte er auch oftmals leiden müssen. Überdies wäre *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου* dann ein ziemlich überflüssiges Anhängsel, das die Meinung des Vf eher verdunkelte.

[70]) Im Unterschied von 1, 2; 11, 3 bewahrt *αἰῶνες* hier seine temporale Bedeutung, wenngleich mit Einschränkung auf den Verlauf der gegenwärtigen Welt. Cf *ἡ συντέλεια τοῦ αἰῶνος* Mt 13, 39 f. 49; 24, 3; 28, 20; *συντέλεια καιρῶν* LXX Dan 9, 27; *ἡμερῶν* Dan 12, 13; *καιρὸς συντελείας* Dan 12, 4.

[71]) Wie in den angegebenen Parallelen setzt *φανεροῦσθαι* voraus, daß der auf der Erde bekannt und offenbar gewordene Christus vorher schon eine überirdische Existenz gehabt habe cf 2, 14; 10, 5.

[72]) *Διὰ τῆς θυσίας αὐτοῦ* gehört zu *εἰς ἀθέτησιν* und nicht zu *πεφανέρωται* (Chrys.), da 26^b einen Gegensatz zu 26^a, nicht zu 25^b enthält. Die Fassung des Pron. *αὐτοῦ* als Gen. obj. ist gezwungen und unnötig. Daß Christus sich selbst dargebracht hat, brauchte nach 25^a nicht nochmals gesagt zu werden. Die freie Wiedergabe von *διὰ τ. θυσίας αὐτοῦ* durch *per sanguinem suum* (d) sichert die richtige Beziehung des Ausdrucks auf das Opfer am Kreuz. Zu *ἀθέτησις* 7, 18 cf oben S. 200.

[73]) Der Plural *ἁμαρτιῶν* (D Aug), *τῶν ἁμ.* (Orig. de orat. 27, 15 Bd II S. 374) ist ungenügend bezeugt gegenüber dem Sing. (d vulg), der eher mit (ℵ A P 6. 17. 73 sah basm cop) als ohne Art. (C K L Min) zu lesen ist.

Vollendung des durch Christi einmaliges Opfer begründeten Gnaden- und Heilsstandes. Diesen die Ergänzung zu 26ᵇ bildenden Gedanken führt der Vf v. 27 f. in der Weise aus, daß er ihn durch die Analogie mit dem menschlichen Schicksal begründet. Im Unterschied von καθώς leitet καθ' ὅσον (Hb 3, 3; 7, 20; Ex 22, 17) nicht eine einfache Vergleichung ein, sondern dient gleichzeitig zur Begründung (cf ἐφ' ὅσον Mt 25, 40. 45; Rm 11, 13)[74]). Christi Geschick vollzieht sich in der Analogie und nach Maßgabe des menschlichen Schicksals. Für die Menschen gilt die durch vereinzelte Ausnahmen (cf Hb 11, 5. 34) nicht in Frage gestellte Regel, daß nach ihrem einmaligen Ableben ihnen nichts anderes mehr bevorsteht[75]) als ein Gericht, das den Ertrag ihres nunmehr abgeschlossenen Lebens bewertet und die entsprechenden Konsequenzen daraus zieht. Ob dieses Gericht unmittelbar nach dem Tode oder erst bei der Endvollendung eintritt, bleibt unausgesprochen. Nach den sonstigen Äußerungen des Briefes (6, 2; 10, 27) setzt der Vf das letztere voraus; aber dies kommt hier nicht in Betracht, wo nur daran erinnert werden soll, daß das irdische Lebenswerk mit dem Tode seinen endgültigen Abschluß findet. In dieser Beziehung gilt von dem Christus (9, 14), der als der gottgesandte Heilsmittler den gleichen Lebensbedingungen unterstellt ist wie seine Brüder (2, 10—18), das gleiche. Nachdem er einmal dargebracht ist, um die Sünden zu tragen, bleibt kein Raum mehr für eine erneute Selbstopferung, vielmehr wird sein abermaliges Kommen ganz außer Beziehung zur Sünde stehen und nur dem Zweck dienen, den durch sein Sterben von der Sündenschuld Befreiten mit der endgültigen Errettung von Tod und Verderben den vollen Ertrag seines Werkes zu vermitteln. Die passive Wendung προσενεχθείς ist gewählt, um das Opfer Christi in möglichst vollkommene Analogie mit dem passiv erduldeten Todesgeschick der Menschen 27ᵃ zu stellen. Hier wie dort gelangt eine göttliche Fügung zur Auswirkung, was jedoch keineswegs ausschließt, daß die προσφορά zugleich Christi eigenste Tat, ein Akt freiwilligen Gehorsams (5, 7) ist[76]). Der Gebrauch des gleichen Verb. wie v. 25 in einem und demselben Zusammenhang wäre geradezu irreleitend, wenn die Bedeutung des Wortes an den beiden Stellen eine ganz verschiedene wäre. Bleek will es daher auch v. 28 von der im Himmel sich vollziehenden Selbst-

---

[74]) Die lat. Verss.: *quemadmodum* (d vulg), *sicut* (Aug. de peccat. merit. et remiss. 1, 50) verwischen diesen Unterschied.

[75]) Cf 4 Mkk 8, 11. Zahlreiche Parallelen zu 27ᵃ aus den Griechen gibt Wettstein z. St.

[76]) Die Erklärung des Chrys. XVII S. 205: ὑπὸ τίνος προσενεχθείς; ὑφ' ἑαυτοῦ δηλονότι wird der besonderen Färbung des Ausdrucks nicht gerecht.

hingabe verstehen, wobei „das Erleiden des Todes nur mit darunter befaßt oder als notwendig vorhergegangen vorausgesetzt“ werde. Der handgreifliche Widerspruch, in welchen diese Exegese mit dem *ἅπαξ ἀποθανεῖν* v. 27 gerät, illustriert am besten die Mißlichkeit der zwiespältigen Beziehung des *προσφέρειν ἑαυτόν*. Als Zweck des Opfers Christi nennt der Vf mit unverkennbarer Anspielung auf Jes 53, 12 das *ἀνενεγκεῖν* der Sünden vieler. An der atl Stelle ist der Sinn des Ausdrucks nicht zweifelhaft. Die israelitische Volksgemeinde bekennt durch den Mund des Propheten im Gegensatz zu ihrem früheren Urteil, daß das schwere Leiden des Knechtes Jahves nicht die Strafe für eigene Verfehlungen, sondern die Folge der Versündigungen seines Volkes sei. Mit dem, was er erduldet, büßt er die Verschuldung der Gemeinde [77]). Ob der Vf des Hb den Ausdruck ganz in demselben Sinn verwendet, wie er im AT gemeint ist, läßt sich allerdings fragen, zumal nicht ein eigentliches Citat vorliegt. Auf der anderen Seite widerstrebt im Zusammenhang des Hb nichts dem Verständnis der Worte nach Maßgabe der atl Stelle. Im Gegenteil empfiehlt sich dieses als das dem Kontext am meisten entsprechende [78]). Der eine Christus hat damit die Sünden vieler getragen [79]), daß er in

---

[77]) Der Gedanke, daß der Knecht Jahves die Sünden der Gemeinde trage, kehrt in Jes 53 LXX dreimal wieder, nämlich außer v. 12 noch v. 4: *οὗτος τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν* (hebr. חֳלָיֵנוּ cf Mt 8, 17) *φέρει* = נָשָׂא wie v. 12; ferner v. 11: *καὶ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν αὐτὸς ἀνοίσει* = סָבַל. Die Meinung des Propheten ist namentlich v. 12 gar nicht zu verkennen: *ἀνθ' ὧν παρεδόθη εἰς θάνατον ἡ ψυχὴ αὐτοῦ καὶ ἐν τοῖς ἀνόμοις ἐλογίσθη, καὶ αὐτὸς ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκε καὶ διὰ τὰς ἀνομίας αὐτῶν παρεδόθη.* Es beruht auf absichtlicher Umdeutung, wenn im Targum des Pseudo-Jonathan Jes 53, 11 f. das Tragen der Sünde durch ein „Fürbitte tun für die Sünden“ ersetzt wird, cf A. Wünsche, Die Leiden des Messias. Leipzig 1870, S. 42; Dalman, Der leidende Messias nach der Lehre der Synagoge. Leipz. Diss. 1887 S. 23. Im NT klingt auch 1 Pt 2, 24 an Jes 53, 12 an. Ob dagegen auch Jo 1, 29 eine Bezugnahme auf diese Stelle vorliegt, ist streitig. Der Sinn der im AT häufigen Wendung נָשָׂא חֵטְא ist da besonders deutlich, wo bestimmte Strafen wie Krankheit (Num 5, 31), Kinderlosigkeit (Lev 20, 20), Tod (Num 18, 32; Lev 22, 9) und gewaltsame Ausrottung (Lev 20, 17; Num 9, 13) als die Folgen des Sündetragens genannt werden. Hesekiel muß auf seinem Krankenlager symbolisch die Sünde seines Volkes tragen und ihm damit das drohende Gericht vor Augen stellen (Ez 4, 4—6). Das Exil gibt dann Veranlassung zur Erörterung der Frage, inwiefern es sittlich berechtigt sei, daß die Kinder die Schuld der Väter tragen d. h. büßen (Ez 18, 19. 20; Thren 5, 7). Die LXX gibt an diesen Stellen נשׂא meistens durch *λαμβάνειν*, vereinzelt (Lev 20, 17) durch *κομίζεσθαι* wieder, einmal (Num 14, 33) indes auch durch *ἀναφέρειν*; cf meine Abhandlung: Jesus trug die Sünde der Welt. Neue kirchl. Zeitschr. XVIII S. 295 ff.

[78]) Cf Thdrt: *τὰς ἡμετέρας ἁμαρτίας ἀναλαβών*; ferner die zweite Erklärung des Oekum.: *ἐν τῷ σταυρῷ, φησίν, ἵνα αὐτὰς καὶ ἀβίαιῳ, δίδοὺς τὴν ὑπὲρ αὐτῶν δίκην*; ebenso r: *ut multorum peccata portaret.*

[79]) Zu *πολλῶν* cf 2, 10 oben S. 49.

seinem Sterben die Straffolge der Sünde erduldete. Sein Leiden hat stellvertretende Bedeutung und zwar gerade als Opfer. Die beiläufige Bemerkung läßt erkennen, worin für den Vf die sühnende Wirkung des Opfers begründet liegt. Mag er auch lange nicht überall, wo er den Kanon 9, 22 handhabt, daß Sündenvergebung nicht ohne Blutvergießen zu erlangen ist, sich darüber Rechenschaft geben, warum die *αἱματεκχυσία* die Vergebung ermöglicht, sondern sich mit der durch das AT und die Opferpraxis gegebenen Tatsache begnügen, so zeigt sich hier doch, daß sofort der Gedanke an die Stellvertretung auftaucht, sobald die Reflexion über den Grund der Opfersühne erwacht. Im Judentum ist die Kombination beider Vorstellungen zur Zeit Christi noch nicht die herrschende Auffassung wie späterhin, aber es fehlt doch nicht an Spuren derselben [80]). Daß das Erleiden der Sündenstrafe von seiten Christi die Vergebung der Sünden ermöglichen soll, ist selbstverständlich, aber es geht nicht an, *ἀνενεγκεῖν τὰς ἁμαρτίας* geradezu auf die Hinwegnahme der Sünde zu deuten [81]), da *ἀναφέρειν* niemals in diesem Sinn vorkommt. Noch weniger freilich darf man mit syr^{1} in Anlehnung an den kultischen Sprachgebrauch (cf 7, 27; 13, 15; Jk 2, 21) unter *ἀναφερ. τὰς ἁμαρτ.* eine Opferung der Sünden verstehen [82]). Schon der Zusammenhang verwehrt das. Zweck der Selbstopferung Christi kann nicht

[80]) Schmitz (Die Opferanschauung) hat nachgewiesen, daß die Frage nach dem Grund der Opfersühne im Spätjudentum meistens gar nicht aufgeworfen wird, und daß die Zurückführung der Opfersühne auf die Stellvertretung in dem von ihm behandelten Zeitraum zum mindesten stark zurücktritt. Bei den jüd. Exegeten des Mittelalters liegt sie dagegen unzweifelhaft vor (cf Wünsche, Leiden des Messias, S. 7—13). Das legt die Frage nahe, ob vereinzelte Spuren jener Kombination nicht doch eine etwas andere Beurteilung verdinen, als ihnen Schmitz zuteil werden läßt, so 4 Mkk 6, 28f.; 7, 22, ferner bei Philo die Verwendung des Begriffs der Sühne sowohl im kultischen: IV vit. Mos. II 149 (III 17); V spec. leg. I 229 (vict. 10) als im juridischen Sinn: V spec. leg. III 150 (28) cf III mutat. nom. 241—245 (42f.); minder wichtig Jos. bell. I 84 (3, 6); cf Schmitz S. 129—131. 168. 187. Im NT ist die kultische Vorstellung des Opfers mit der juridischen des Loskaufs verknüpft 1 Pt 1, 18f.; Ap 5, 9.

[81]) Von griech. Exegeten scheint Joh. Damasc. die Stelle so verstanden zu haben, wenn er erklärt: *ὤφθη εἰς τὸ ἆραι τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν.* Daß sich aber für einen Griechen das *ἀναφέρειν* nicht in einer Hinwegnahme erschöpfte, zeigt des Chrys. Auslegung: *ἔρεν αὐτὰ* (sc. *τὰ ἁμαρτήματα*) *ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων καὶ ἀνήνεγκε τῷ πατρί.* Zweifelhafter Deutung ist: *ad multorum exhaurienda peccata* (d vulg).

[82]) Nur sehr bedingt dürfen Chrys. und im Anschluß an ihn Oekum., Theophyl., Euthym. als Vertreter dieser Auslegung genannt werden. Nicht als ein Opfer im eigentlichen Sinn, sondern als eine vor Gott gebrachte und ihm bekannte Schuld betrachtet Chrys. die Sünde, wenn er erklärt XVII S. 205: *ὥσπερ ἐπὶ τῆς προσφορᾶς ἀναφέρομεν τὰ ἁμαρτήματα καὶ λέγομεν· εἴτε ἑκόντες εἴτε ἄκοντες ἡμάρτομεν, συγχώρησον· τουτέστι, μεμνήμεθα αὐτῶν πρῶτον, καὶ τότε τὴν συγχώρησιν αἰτοῦμεν· οὕτω δὴ καὶ ἐνταῦθα γέγονε.*

die Opferung der Sünden sein. Überhaupt aber kann eine Opfergabe immer nur in etwas Gott Wohlgefälligem und für ihn Wertvollem, niemals dagegen in etwas ihm Mißfälligem wie der Sünde bestehen. Die Beziehung des *ἀνενεγκεῖν* auf die Erduldung der Sündenfolgen empfängt dadurch eine Bestätigung, daß der Vf von der zweiten Erscheinung Christi im Gegensatz zu der ersten ein *ὀφθῆναι χωρὶς ἁμαρτίας* aussagt. Die Reinheit Christi von eigener Sünde [83]) kann damit nicht gemeint sein, denn diese eignete dem Herrn schon bei seinem ersten Kommen (4, 15) Nur in seinem Beruf ist das Verhältnis Christi zur Sünde ein anderes geworden. War er das erstemal erschienen, um die Sünden vieler zu tragen, so wird er bei seinem zweiten Kommen außer Beziehung zur Sünde stehen, weil er nicht mehr die Aufgabe besitzt, die ein für allemal beseitigte Sünde von neuem zu sühnen [84]). Seine Erscheinung hat jetzt nur noch den Zweck, denen die endgültige Rettung vom Verderben und den Besitz des ewigen Lebens, also die *σωτηρία* im umfassendsten Sinn (cf 10, 39) zu vermitteln, die sich durch ihr sehnsüchtiges Warten auf ihn als die Seinen ausweisen cf 1 Kr 1, 7; Phil 3, 20 [85]).

War 9, 25—28 bereits gezeigt worden, daß Christi Opfer der Natur der Sache nach bloß ein einmaliges sein kann, so wird dies nunmehr 10, 1—14 durch eine Kontrastierung der atl Opfer mit dem Opfer Christi gerechtfertigt. Während die gesetzlichen Opfer an ihrer stetigen Wiederholung das Siegel ihrer Unkräftigkeit hatten (10, 1—4), ist die Darbringung des Leibes, die Christus in seinem Sterben vollzogen hat, das wahrhaft Gott wohlgefällige, zur Erfüllung seines Heilswillen dienliche und darum wirksame Opfer (10, 5—10). Als solches besitzt es abschließenden Charakter, was sich darin zeigt, daß der zu Gott erhöhte Christus im Unterschied

---

[83]) So Chrys. XVII S. 206: *τί ἐστι „χωρὶς ἁμαρτίας“; οἷον οὐχ ἁμαρτάνει· οὐδὲ γὰρ ὀφείλων ἀποθανεῖν ἀπέθανεν οὐδὲ δι' ἁμαρτίας*, auch Menken III S. 373, der aus dieser Auffassung die Konsequenz zieht, Jesus sei bei seiner ersten Erscheinung in dieser Welt nicht ohne Sünde erschienen.

[84]) Cf Euthym.: *χωρὶς ἁμαρτίας· τουτέστι μηκέτι ἀναφέρων ἁμαρτίας· οὐ γὰρ ἱλασμοῦ καιρὸς ὁ τότε, ἀλλὰ κρίσεως καὶ ἀνταποδόσεως*; im wesentlichen ebenso Ockum. Falsch ist die zweite Erklärung des Euthym.: *ἢ ἁμαρτίαν λέγει τὴν ὑπὲρ ἁμαρτιῶν θυσίαν*; denn im Hb hat *ἁμαρτία* niemals diese Bedeutung. Ganz unhaltbar ist auch die Beziehung des *χωρὶς ἁμαρτίας* auf den Zustand der Menschheit bei der Parusie Christi cf Thdr v. Mops.: *τὸ χωρὶς ἁμαρτίας τοῦτο λέγει, ὅτι μὴ κρατούσης ἔτι τῆς ἁμαρτίας, οὕτω καὶ αὐτὸς ἔξω παντὸς ἀνθρωπίνου πάθους ὀφθήσεται τότε*; ebenso Thdrt, aber auch schon Ephr.: *ut appareat in mundo novo, ubi non erunt peccata eorum, qui sperantes expectant salutem eius.*

[85]) *Εἰς σωτηρίαν* ist wegen des Gegensatzes zu 28ª notwendig mit *ὀφθήσεται* zu verbinden (cf syr¹ Theophyl.). — Der Zusatz *διὰ πίστεως* vor (Min arm) oder hinter (AP Min syr³) *εἰς σωτηρίαν* beruht auf unzeitgemäßer Erinnerung an paulinische Formeln wie Rm 1, 16; Eph 2, 8.

von den atl Priestern aller weiteren Opferdarbringungen überhoben ist (10, 11—14). Der Zweck des Vf bei dieser Ausführung ist nicht rein theoretisch. Die Ausführlichkeit der ganzen Erörterung und ihre fast polemische Zuspitzung v. 9 erklärt sich aus bloß dialektischem Interesse nicht genügend. Zwar kann der Vf nicht von der Absicht geleitet sein, die Leser von der Beteiligung am Opferkult im Tempel abzuhalten. Eine Forderung dieses Inhalts findet sich im ganzen Abschnitt nirgends. Dagegen soll der Nachweis, daß der Wille Gottes gar nicht auf die gesetzlichen Darbringungen, sondern auf das Opfer Christi abzielt, die Leser von der Gebundenheit an die Autorität des Gesetzes befreien. Die Frage, ob der Opferdienst zur Zeit der Abfassung des Briefes noch fortbestand, kommt dabei gar nicht in Betracht. Er war durch die hl Schrift angeordnet und bestand als göttliche Vorschrift zu Recht, auch wenn zurzeit deren Ausführung nicht möglich war. Sollten die Leser rückhaltlos auf das Opfer Christi vertrauen, so mußten sie davon überführt werden, daß es den gesetzlichen Opfern überlegen, ja der gottgewollte Ersatz für diese sei. Den Beweis hierfür bereitet der Vf vor, indem er v. 1—4 zeigt, daß die atl Opfer unfähig sind, den Heilsstand zu garantieren: [10, 1] Das Gesetz nämlich, das nur einen Schatten der zukünftigen Güter hat, nicht das Bild selbst der Dinge, ist niemals imstande, alljährlich mit denselben Opfern, welche man unaufhörlich darbringt, die Hinzutretenden zu vollenden. Für das Verständnis von v. 1 ist von wesentlicher Bedeutung, welcher von den verschiedenen Überlieferungen des Textes man den Vorzug gibt. Vor allem fragt es sich, ob *δύνανται* oder *δύναται* als echt zu gelten hat[86]). Da der Plural stärker beglaubigt ist als der Singular, wird man geneigt sein, ihn als ursprünglich anzusehen und demgemäß die gesetzlichen Verwalter des priesterlichen Dienstes, welche allein das Subjekt von *προσφέρουσι* sein können (cf 8, 4), auch als das Subjekt von *δύνανται* zu betrachten[87]) Allein hiergegen spricht, daß der Hb immer nur den Institutionen des AB wie dem Gesetz 7, 19, dem Priestertum 7, 11 und den Opfern 9, 9, nicht aber den priesterlichen Funktionären die Fähigkeit, die Vollendung

[86]) Den Plural *δύνανται* bieten ℵ A C P 17. 67** u. a. cop syr^{l} u. ^{3} arm Ephr. Dagegen haben den Sing. *δύναται* D H K L 044. 1739 Min d r vulg basm Orig.^{int} cf Oekum: *οὐδέποτε δύναται· ὁ νόμος τοιοῦτος ἐστιν.* Theophyl. hat im Text der Hss. nur *δύνανται* gefunden, dagegen eine Randglosse, welche *δύναται* fordert. Er selbst entscheidet sich für *δύνανται*, obwohl er weiß, daß die grammatische Richtigkeit den Sing. erheischte, denn die hl. Schrift verlege sich nicht auf Künsteleien.

[87]) In diesem Sinne erklärt Thdrt: *πολλὰς γὰρ φησὶ θυσίας καὶ τὰς αὐτὰς κατ' ἐνιαυτὸν προσφέροντες τελειῶσαι τοὺς κατὰ νόμον πολιτευομένους οὐ δύνανται*; ebenso Theophyl.: *δύνανται· οἱ προσφέροντες δηλαδή.*

herbeizuführen, abspricht. Dazu kommt, daß bei der LA *δύνανται* die Participialbestimmung *σκιὰν ἔχων ὁ νόμος κτλ.* sich dem Satzbau nicht einfügen läßt. Sind nun auch derartige Anakoluthien namentlich bei Participialkonstruktionen in der späteren Gräcität nichts Unerhörtes[88]), so fehlt es innerhalb des mit besonderer Sorgfalt stilisierten Hb doch an jeder Analogie hierfür; denn auch 8, 1 kann nicht als eine solche gelten. Wohl kann die verhältnismäßig beschränkte Bezeugung der LA *δύναται* immer wieder Bedenken gegen sie erwecken. Aber das bis jetzt erforschte Zeugenmaterial gewährt noch keinen genügenden Überblick über die Verbreitung der LA[89]). Wären in v. 1 die Opfer Subjekt von *δύνανται*, wie sie in v. 2 das grammatische und in v. 3 wenigstens das logische Subjekt der Aussage bilden, so wäre *δύνανται* entschieden zu bevorzugen cf 9, 9; 10, 11. Aber einen diesbezüglichen Inhalt kann man aus 1^b und ^{c} nur gewinnen, wenn man den Text in sehr eingreifender und doch nicht einleuchtender Weise umgestaltet[90]). Hiernach ist die LA *δύναται* die einzig haltbare. Damit ist auch gegeben, daß das Relativpronomen *αἷς* oder *ἅς* hinter *θυσίαις* als echt festgehalten werden muß[91]). Obwohl sich der Vf über die Opfer äußern will, schickt er 1^a eine allgemeine Aussage über die Beschaffenheit des Gesetzes voraus, weil alle Einrichtungen des atl Kultus vom Gesetz bedingt sind und dessen Eigenart an sich tragen. Die dem Gesetz überhaupt anhaftende Unvollkommenheit bietet den Erklärungsgrund für die

---

[88]) Cf Blaß § 74, 5; 79, 8; Radermacher S. 178f.; Moulton S. 356.

[89]) v. Soden, NT I, S. 1998 betrachtet *δύναται* als aus Orig. stammende Sonderlesart seiner jerusalemischen Recension, weist aber einige Zeugen dieser Variante auch den Recensionen Hesychs und Lucians zu. Seine Konstruktion ist indes in mehrfacher Beziehung anfechtbar.

[90]) Einen Versuch dieser Art repräsentiert die Einschiebung des Relativpron. *αἵ* vor *οὐδέποτε* bei A** 31. 366. 472. 1319 syr^3 arm; cf Ephr.: *si perfecti fuissent, non utique iisdem hostiis per singulos annos coluissent quotidie, quae nunquam poterant accedentes perfectos facere.* Bei dieser Gestaltung des Textes wird nicht bloß 1^a zu einem Anakoluth, sondern man verliert überhaupt jede Möglichkeit einer erträglichen Konstruktion. Nach A wäre z. B. 1^b und ^{c} zu übersetzen: alljährlich vollziehen sie mit denselben Opfern unaufhörlich Darbringungen, welche die Herzutretenden niemals vollkommen machen können. — Hort, Appendix S. 131 vermutet, v. 1 möge ursprünglich gelautet haben: *σκιὰν — πραγμάτων, καθ' ἣν κατ' ἐνιαυτὸν τὰς αὐτὰς θυσίας προσφέρουσιν, αἳ εἰς τὸ διηνεκὲς οὐδέποτε δύνανται τοὺς προσερχομένους τελειῶσαι.* Auch bei dieser den überlieferten Textbestand stark alterierenden Konjektur gewinnt man keinen erträglichen Satzbau, da das Hauptverb gänzlich fehlt.

[91]) Die Ursprünglichkeit des Relativpron. steht außer Zweifel cf r vulg basm cop aeth, nur fragt es sich ob *αἷς* (D H L Min d) oder *ἅς* (ℵ C K P Min) zu lesen ist. Für letzteres spricht, daß der Vf auch 8, 2 die Assimilation des Relat. ohne erkennbaren Grund unterläßt, cf Blaß § 50, 2; aber bei der LA *αἷς* erklärt sich der Ausfall des Relat. hinter *θυσίαις* (A 17 Min $syr^{1 u. 3}$ arm) besser, und *ἅς* kann erleichternde Korrektur sein.

Mangelhaftigkeit aller mit ihm zusammenhängenden Institutionen cf 7, 18f. Für das Gesetz ist es kennzeichnend, daß es die künftigen Güter bloß andeutend abbildet, nicht ihrem Wesensbestande nach in die Erscheinung treten läßt. *Σκιά* ist nachdrücklich vorangestellt, um den Kontrast zwischen dem nur die Umrisse markierenden Schattenbild (8, 5) und der den Gegenstand in seiner konkreten Wirklichkeit lebensvoll veranschaulichenden *εἰκών* zu steigern [92]). Wie der Artikel und mehr noch das Pronomen *αὐτήν* lehren, ist mit *εἰκών* hier nicht wie mit *σκιά* ein vom Gegenstand verschiedenes, ihn nachahmendes Abbild gemeint, sondern der Gegenstand selbst, wie er sich in seiner Eigenart der Wahrnehmung und Vorstellung darbietet oder als Urbild und Muster der nachbildenden Darstellung zugrunde liegt cf Gen 1, 26f.; Kl 3, 10; Rm 8, 29 [93]). Der Ausdruck *αὐτὴν τὴν εἰκόνα τῶν πραγμάτων* ist in seiner Formulierung dem parallelen *σκιὰ τῶν μελλόντων ἀγαθῶν* angepaßt, um die *πράγματα* als das Original erscheinen zu lassen, das in der *σκιά* des Gesetzes seine unvollkommene Reproduktion gefunden hat. Hiernach versteht es sich von selbst, daß die *πράγματα* der Sache nach mit den *μέλλοντα ἀγαθά* identisch sind, nur daß der letztere Ausdruck das Himmlische und Ewige als Gegenstand der Heilserwartung bezeichnet. Das Gesetz kann mit seinen gottesdienstlichen Einrichtungen wohl andeuten, daß es eine Stätte wirklicher Selbsterschließung Gottes gibt, und daß eine Annäherung an Gott möglich ist (9, 6f.), aber es kann die volle Gottesgemeinschaft nicht darbieten und die ihrer Verwirklichung entgegenstehenden Hemmnisse nicht beseitigen. Es ist demnach verkehrt, wenn manche Ausleger unter der *εἰκών* den gegenwärtigen Heilsstand der Gläubigen des NB im Unterschied einerseits von seiner schattenbildlichen Vorausdarstellung durch das Gesetz und andererseits von seiner zukünftigen Ausgestaltung in

---

[92]) Den Unterschied zwischen *σκιά* und *εἰκών* verdeutlicht Chrys. durch die Differenz zwischen einer nur die Umrisse aufweisenden Zeichnung und einem in Farben ausgeführten Gemälde.

[93]) Ähnlich stellt Philo II plantat. 27 (6); III somn. I 206 (35) den *σκιαί* gegenüber *αὐτὰς τὰς ἀρχετύπους φύσεις*; cf II migr. Abr. 12 (2); conf. ling. 190 (38). *εἰκών* scheint er nur im Sinn von Abbild zu gebrauchen cf I opif. mund. 69 (23); III quis rer. div. her. 112 (23), so daß *εἰκών* und *σκιά* gelegentlich zusammenfallen können I leg. alleg. III 96 (31). Abbild heißt *εἰκών* auch Plato Cratyl. 439 A: *εἰκόνας τῶν πραγμάτων*. — Für den Gegenstand selbst steht *εἰκών*, wenn es ähnlich wie in „Mannsbild" von der Gestalt gebraucht wird: Rm 1, 23; Sap 13, 13. Im Sinne von „Urbild" begegnet das Wort im AT und NT außer Hb 10, 1 nur an den zahlreichen Stellen, wo von der Erschaffung des Menschen nach Gottes Bild geredet wird; cf auch 1 Clem. 33, 4: *ἄνθρωπον . . τῆς ἑαυτοῦ εἰκόνος χαρακτῆρα*. Chrys. erklärt daher in der Hauptsache richtig, wenn er bemerkt: *οὐκ αὐτὴν τὴν εἰκόνα· τοντέστιν, οὐκ αὐτὴν τὴν ἀλήθειαν* (XVII S. 206); cf syr[1]: *substantia*. Zu dem Genit. der Apposition *τῶν πραγμάτων* cf Blaß § 35, 5.

der jenseitigen Vollendung verstehen[94]). Allerdings werden die ἀγαθά hier so wenig als 9, 11 bloß vom Standpunkt des AB als μέλλοντα bezeichnet. Sie sind es auch für die Gläubigen des NB, aber doch nicht darum, weil diese erst die εἰκών im Unterschied von den πράγματα besäßen, sondern weil man die himmlischen und ewigen Dinge in den Schranken der irdischen und zeitlichen Welt nicht anders als durch Glauben und Hoffnung zu eigen haben kann (6, 19 f.; 10, 19). Ein Besitzverhältnis, wie es durch Christus im NB ermöglicht ist, konnte das Gesetz noch nicht herbeiführen, und seiner Unvollkommenheit in dieser Beziehung entsprach die Mangelhaftigkeit seiner Kultmittel. Am stärksten zeigte sich diese in der alljährlichen Wiederholung derselben Opfer[95]). An sich könnte κατ' ἐνιαυτόν recht wohl darauf verweisen, daß der Cyklus der gesetzlichen Opferdarbringungen, besonders der täglichen Brandopfer (10, 11)[96]) Jahr für Jahr wiederkehrte. Aber die Rückbeziehung auf 9, 25 (cf 10, 3; 3 Mkk 1, 11; Ez 15, 4) verrät, daß der Vf den Versöhnungstag im Auge hat, an den auch das 10, 4 erwähnte Opfermaterial erinnert. Daß das höchste gesetzliche Sündopfer, das alle Verfehlungen der ganzen Gemeinde tilgen sollte (Lev 16, 16. 21. 30), einer alljährlichen Wiederholung bedurfte, bekundete deutlicher als alles andere die Ungenüge der atl Opferinstitution. Das war besonders darum der Fall, weil die Wiederkehr desselben Opfers nicht auf einen bestimmten Cyklus von Jahren eingeschränkt war, sondern wie der Relativsatz αἷς προσφέρουσιν εἰς τὸ διηνεκές betont, in unabsehbarer Folge ohne Unterbruch und ohne Ende andauerte. Zieht man entgegen den griechischen Exegeten und den alten Versionen[97]) εἰς τὸ διην.

---

[94]) Cf Thdrt: πράγματα καλεῖ τὸν μέλλοντα βίον, εἰκόνα δὲ τῶν πραγμάτων τὴν εὐαγγελικὴν πολιτείαν, σκιὰν δὲ τῆς τῶν πραγμάτων εἰκόνος τὴν παλαιὰν διαθήκην. Wesentlich ebenso Oekum. nach Greg. Naz., Theophyl.

[95]) Die Stellung von κατ' ἐνιαυτόν vor statt hinter ταῖς αὐταῖς gibt der adverbialen Bestimmung mehr Nachdruck und Selbständigkeit. — Die Beifügung von αὐτῶν hinter θυσίαις (ℵP) oder die Ersetzung von αὐταῖς durch αὐτῶν (37) erklärt sich aus dem Bestreben, das fehlende Subjekt von προσφέρουσι und δύνανται anzudeuten. Sinnstörend ist die gänzliche Weglassung von αὐταῖς (Min).

[96]) An diese denken z. B. Ephr., Chrys. u. a.

[97]) Die Verbindung von εἰς τὸ διηνεκές mit dem Vorhergehenden ist bei Chrys. und Thdrt sehr wahrscheinlich, bei Oekum., Theophyl., Euthym. vollkommen sicher, cf Oekum: κατ' ἐνιαυτὸν γὰρ προσεφέροντο εἰς ἀπέραντον. Die gleiche Beziehung ergibt sich bei syr[1] u. 3 arm, auch Ephr. aus der Einschaltung des Relativpron. vor οὐδέποτε und bei den lat. Verss. aus ihrer Übertragung: *in frequentiam* (d); *perpetuo* (r); *indesinenter* (vulg); ebenso cop nach Horners Übersetzung (*continually*) und ar. Die sprachliche Berechtigung εἰς τὸ διηνεκές = διηνεκῶς zu verstehen, wird nach allen diesen Zeugnissen kaum zu beanstanden sein cf εἰς τὸ διηνεκές Ps 48, 15 Symmachus. Ein mit dem Hofmannschen übereinstimmendes Verständnis des Textes scheint nur aeth. vorauszusetzen: *quia umbra lex erat futu-*

nach Lachmanns Vorgang mit Hofmann, Westcott u. a. zum Folgenden statt zum Vorhergehenden, so beraubt man den Relativsatz ganz seines Inhalts. Das läßt sich nicht dadurch gutmachen, daß man *κατ' ἐνιαυτ.* der Sache nach ihm zuweist, denn die Einschaltung mehrerer Wörter zwischen einem zu dem Relativsatz gehörigen Ausdruck und dem Relativpronomen ist ohne Analogie [98]), und hatte der Vf *κατ' ἐνιαυτ.* einmal vorangestellt, so hatte die Beifügung des Relativsatzes schlechterdings keinen Zweck mehr, wenn derselbe nicht eine weitere Bestimmung einführen sollte. Freilich kann man sich für die Verbindung von *εἰς τὸ διηνεκές* mit *τελειῶσαι* auf 10, 14 berufen, aber dort ist die Betonung des abschließenden Charakters der *τελείωσις* durch den Kontrast mit dem einen Opfer, das sie herbeiführt, wohl motiviert, während v. 1 ein solcher Gegensatz fehlt. Daß sich der Vf außerdem sehr mißverständlich ausgedrückt hätte, wenn doch gerade diejenigen seiner Leser, denen das Griechische geläufige Umgangssprache war, ihn ganz anders verstanden haben, sei nur beiläufig erinnert. In Wirklichkeit genügt es ihm festzustellen, daß das Gesetz die, welche mittels der kultischen Institutionen den Zutritt zu Gott erlangen wollen (cf 7, 25), nicht zu vollenden vermag. Da die Vollendung hier als Wirkung der Opfer erwartet wird, so schränkt sich der Begriff des *τελειῶσαι* von selbst auf die Herstellung eines normalen Verhältnisses zu Gott ein. Die Entledigung des Opfernden von der Schuld und dem Schuldbewußtsein (9, 9) und seine Versetzung in die volle Gemeinschaft mit Gott ist ja der Erfolg, den das Opfer haben müßte, wenn es seiner Bestimmung gerecht werden sollte [99]). Daß der Vf unter den *προσερχόμενοι* wie unter den *λατρεύοντες* (10, 2; 9, 9) die Gemeindeglieder versteht, welche durch ihre Opfergaben die Gemeinschaft mit Gott zu erlangen suchen, bedarf keines Beweises. Natürlich aber sind die Priester, sofern es sich wie am Versöhnungstag um Gemeindeopfer handelt, in die *προσερχόμενοι* miteingeschlossen.

Die Begründung für die These, daß die Wiederholung derselben Opfer die Vollendung nicht zu beschaffen vermag, folgt [10, 2]: Denn würden sie sonst nicht aufgehört haben, dargebracht zu werden, weil die den Gottesdienst Übenden, einmal gereinigt, kein Sündenbewußtsein mehr hätten? Da die LA *οὐκ ἂν ἐπαύσαντο* nach dem Zeugnis der Hss. zweifellos den ursprünglichen Text repräsentiert,

---

rorum bonorum, non erat ipsa forma: faciendo victimas quas continenter offerebant, ideo non potuit omnino perficere offerentes.

[98]) Eine solche liegt nicht vor Jo 4, 18; 1 Kr 15, 36; cf überhaupt Blaß § 80, 4.

[99]) Die LA *καθαρίσαι* (D d) statt *τελειῶσαι* beruht auf Angleichung an 2[b].

so ist v. 2 nach Anleitung des Oekum. als Frage zu betrachten. Die Verkennung der Struktur hat teils zu unrichtigen Auslegungen[100]), teils zur Streichung der Negation[1]) geführt. Wenn die Opfer imstande wären, eine abschließende Regelung des Verhältnisses zu Gott zu bewirken, so hätte ihre Darbringung von selbst ein Ende genommen, da mit der Tilgung des Schuldbewußtseins[2]) das Bedürfnis nach erneuter Darbringung in Wegfall gekommen wäre. Ihre fortdauernde Wiederholung ist der Beweis ihrer Unfähigkeit. Der Einwand, daß die stets von neuem vorkommenden Sünden auch eine stetige Erneuerung der Opfersühne forderten, wäre nur dann stichhaltig, wenn die Sünden isolierte Handlungen ohne Rückwirkung auf die Person und deren Verhältnis zu Gott wären. In diesem Fall könnte jede einzelne Verfehlung für sich erledigt werden, und eine stetige Wiederholung der Opfer wäre imstande, das normale Verhältnis zu Gott zu erhalten oder stets von neuem herzustellen. Eine solche atomisierende Betrachtung der Sünde ist dem Vf jedoch fremd. Darum erwartet er auch von einem seinem Zweck entsprechenden Opfer, daß es eine die ganze Person umfassende und ihr Verhältnis zu Gott umgestaltende Reinigung bewirke. Die *λατρεύοντες* müßten *ἅπαξ κεκαθαρισμένοι* sein, sie müßten durch den einen Opferakt eine personhafte und fortwirkende Reinigung erlangt haben, wenn die Opfer die *τελείωσις* sollten herbeiführen können.

Diese Wirkung ist von ihnen nicht zu erwarten, aber gleichwohl sind sie nicht zwecklos. Worin ihr positiver Nutzen besteht, sagt [10, 3]: Sondern durch sie [erfolgt][3]) alljährlich eine Erinnerung an die Sünden. Obwohl die Aussage v. 3 in einem Kontrast mit der hypothetisch gesetzten Wirkung der Opfer 2^b steht und *ἀνάμνησις ἁμαρτιῶν* an *συνείδησις ἁμαρτιῶν* anklingt, bildet v. 3 doch einen Gegensatz zu v. 1 und stempelt damit v. 2 nachträglich zur Parenthese[4]). Dem, was die Opfer nicht zu leisten vermögen, v. 1 stellt der Vf v. 3 gegenüber, was sie tatsächlich zustande bringen, und das ist allerdings das gerade

---

[100]) Betrachtet man v. 2 als Aussage, so denkt man sich das Aufhören der Opfer mit dem Eintritt des NB erfolgt cf Thdrt: *διὰ τοῦτο τέλος ἐκεῖνα λαμβάνει, ὡς οὐ δυνάμενα συνείδησιν καθαρὰν ἀποφῆναι.*

[1]) *Οὐ* fehlt bei H Min Codd der vulg syr$^{l\,u.\,3}$ ar Ephr. Euthym. Der Sinn der LA ist kein wesentlich anderer. Daß sie nicht ursprünglich ist, verrät die unbequeme Stellung des *ἄν* am Anfang des Satzes, der man nicht dadurch abhelfen kann, daß man *ἀνεπαύσαντο* liest, da das *ἄν* nicht leicht zu entbehren ist.

[2]) *Συνείδησις ἁμαρτιῶν* das Bewußtsein um die Sünden als unvergebene Schuld wie *συνειδ. ἀδικημάτων* Philo V spec. leg. II 49 (septen. 5); *συνειδ. μύσους* Diod. Sic. IV 65; etwas anders 1 Pt 2, 19.

[3]) *Γίνεται* (D 131. 221. 315 d vulg arm) ist sinngemäße Ergänzung.

[4]) So mit Kurtz Hofm., aber auch schon Euthym.

Gegenteil dessen, was man von ihnen erhofft. Statt daß die alljährlich stattfindenden Sündopfer des Versöhnungstages eine Tilgung der Sünden zu bewirken vermöchten, rufen sie der Gemeinde alljährlich die Sünden ins Gedächtnis, indem die solenne Opferdarbringung verhindert, daß die Sünde je als etwas Gleichgültiges und für das Verhältnis zu Gott Irrelevantes betrachtet werde. Noch weniger als v. 1 läßt sich *κατ' ἐνιαυτόν* hier auf die gesamte Jahr um Jahr wiederkehrende Opferdarbringung beziehen. Dagegen gilt von den Opfern des Versöhnungstages ganz besonders, daß mit ihrer Darbringung eine *ἀνάμνησις ἁμαρτιῶν* erfolge. Wenn sie nämlich nach Lev 16, 16. 21. 30 nicht bloß die bis dahin noch ungesühnt gebliebenen, sondern alle Sünden schlechthin bedecken sollen, so liegt darin ein unausgesprochenes Zugeständnis ihrer Unfähigkeit, die Sünde zu tilgen. Tatsächlich wird nur die Notwendigkeit der Sühne alljährlich von neuem dokumentiert. Da *ἀνάμνησις* nicht bloß Erinnerung (1 Kr 11, 24 f.), sondern auch Erwähnung (*commemoratio* vulg) bedeutet, haben Euthym. u. a. hier eine Anspielung auf das am Versöhnungstag vom Hohenpriester abgelegte Sündenbekenntnis (Lev 16, 21; M. Joma IV 2) gefunden [5]). Aber bei dieser Auffassung geht der offenkundige Gegensatz zu v. 1 verloren. Auch erfolgt die *ἀναμν. ἁμαρτ.* nach der Aussage des Vf nicht bei Gelegenheit der Opfer, sondern in und mit deren Darbringung [6]).

Warum die Opfer versagen, wenn es sich um die Sündenvergebung handelt, erklärt der Vf [**10, 4**]: Denn es ist unmöglich, daß Blut von Stieren und Böcken Sünden wegnimmt. Durch eine quantitative Häufung kann ein qualitativer Mangel nicht gehoben werden, und ein solcher liegt bei den Opfern des AB vor, da sie zur Sühnung nichts anderes als Tierblut darzubieten haben. Warum dieses selbst bei seiner Verwendung an der heiligsten Stätte des Kultus [7]) die Sünde nicht tilgen kann, sagt der Vf nicht. Er setzt voraus, daß dies den Lesern ebenso einleuchtend sei wie ihm selbst, doch hat er die Gedanken,

---

[5]) Cf Euthym.: *ἀλλὰ μὴν οὐκ ἐπαύσαντο, φησίν, αἱ κατ' ἐνιαυτὸν θυσίαι, ἀλλ'ἐν αὐταῖς . . . ἀνάμνησις μιμνησκομένου τοῦ ἀρχιερέως ἐνώπιον τοῦ θεοῦ τῶν ἁμαρτιῶν τοῦ λαοῦ*; ebenso Grotius, Schlichting.

[6]) Nur scheinbare Parallelen zu Hb 10, 3 sind Philo II plantat. 108 (25); IV vit. Mos. II 107 (III 10); V spec. leg. I 214 f. (vict. 7), denn Philo sagt nur von den Opfern der Gottlosen, daß sie Gott die Sünden ins Gedächtnis rufen cf Riehm S. 256—259; Schmitz, Die Opferanschauung S. 142 A 2.

[7]) Wie 9, 13 hat der Vf auch hier die Opfer des Versöhnungstages vor Augen. Aber da hier nicht die Böcke, die Sündopfer par excellence (cf Jubil. 6, 2), sondern die Stiere voranstehen (*τράγων καὶ ταύρων* ℵ 37 basm Aug. ist Angleichung an 9, 13), so hat die Aussage noch mehr als 9, 13 prinzipielle Geltung für das Tierblut überhaupt.

die ihm dabei vorschweben, bereits 9, 13f. wenigstens angedeutet [8]).

Den Gegensatz zu dem v. 1—4 nachgewiesenen Unwert der atl Opfer bildet der unvergleichliche Wert des Opfers Christi, zu dessen Schilderung der Vf v. 5—10 übergeht. Er tut das so, daß er eine Selbstaussage des Messias in der heiligen Schrift anführt: [10, 5—7] Darum sagt er bei seinem Eintritt in die Welt: Opfer und Darbringung hast du nicht gewollt, einen Leib aber hast du mir zubereitet; an Ganzopfern und Sündopfern hast du kein Wohlgefallen gefunden. Da sprach ich: Siehe, ich bin gekommen — in der Buchrolle ist von mir geschrieben — zu tun, Gott, deinen Willen. Der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden ist durchsichtig. Darum, weil die atl Opfer nicht zu leisten vermögen, was man von ihnen erwarten sollte (v. 4), erklärt sich der Messias bereit, das Opfer zu bringen, das dem Willen Gottes wahrhaft entspricht und deshalb auch die von dem Opfer zu erwartende Wirkung besitzt. Subjekt von λέγει kann nur Christus sein, den der Vf hier wie 2, 12f. mit Worten der Schrift redend einführt. Der 40. Psalm, aus dem das Citat stammt, ist allerdings keine messianische Weissagung, sondern das Danklied eines hervorragenden Gliedes der Gemeinde nach erfahrener Rettung aus schwerer Lebensgefahr [9]). Die Übertragung der Aussage des Psalms, dessen Überschrift David als Dichter nennt, auf den verheißenen Davidsohn war dem Vf durch den Inhalt des Liedes an die Hand gegeben. Was der Psalmist (Ps 40, 7—9) von sich bezeugt, hat in seinem Munde nur relative Wahrheit; dagegen ist es in vollkommenem Sinne durch den verwirklicht worden, der die Erfüllung des göttlichen Willens wie kein anderer zu seiner Lebensaufgabe gemacht und zur Durchführung gebracht hat. Überdies gab der Wortlaut des Psalmes, namentlich in der Übersetzung der LXX, welcher der Vf auch hier folgt [10]), zu der Deutung auf

---

[8]) Ἁγιάζειν steht im AT von der Vergebung (Ex 34, 7. 9; Num 14, 18; Sach 3, 4) wie von kultischer Wegschaffung der Sünde (Lev 10, 17), hier, wo τὸ αἷμα Subjekt ist, im letzteren Sinn cf Jes 27, 9; Jer 11, 15. — Infolge nachlässiger Aussprache ist ἁγιάζειν zuweilen ἀγιάζειν gesprochen und dann auch geschrieben worden, so ℵH 109 (cf Mayser S. 107), woraus sich die weitere Variante ἀγιάζειν (L Min) erklärt.

[9]) Die Frage nach der Einheitlichkeit und der Abfassungszeit von Ps 40 ist hier nicht zu erörtern. Daß der Psalm so, wie er vorliegt, nicht messianisch ist, ergibt sich aus seinem ganzen Inhalt und insbesondere aus dem Sündenbekenntnis v. 13.

[10]) Das Citat Hb 10, 5—7 stimmt im Wortlaut ganz genau überein mit Ps 40, 7—9 nach dem von Heinrici, Beiträge z. Gesch. u. Erkl. des NT IV. Leipzig 1903 herausgegebenen Papyrusfragmente der Psalmen aus dem 4. Jahrh., von Heinrici durch λ, von Rahlfs, Septuaginta-Studien 2. Heft Göttingen 1907 durch L bezeichnet. Heinrici S. 27 scheint geneigt, die

Christus Anlaß. So wird das *ἰδοὺ ἥκω* Ps 40, 8 den Vf mitbestimmt haben, das Citat als Äußerung des in die Welt kommenden Christus einzuführen. Der Sinn von *εἰσέρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον* modificiert sich je nach dem Zusammenhang in der Weise, daß der Ausdruck bald den mit der Geburt erfolgenden Eintritt in das irdische Dasein (Jo 9, 39; 12, 46; 16, 28; 1 Tm 1, 15), bald den Eintritt in die Wechselbeziehung mit der Menschenwelt (Jo 6, 14; 11, 27; 18, 37) bezeichnet. Hier hat man keinen Grund, von der im NT vorherrschenden, im jüd. Sprachgebrauch allein nachweisbaren Bedeutung „ins irdische Dasein treten“ [11]) abzugehen, wenn man nur das Psalmwort nicht als eine bloß für den Moment der Menschwerdung geltende Äußerung Christi, sondern als Ausdruck seiner dauernden Gesinnung betrachtet. Es ist sozusagen die Devise, unter welche der in die Welt eintretende Christus sein ganzes irdisches Leben stellt. Als Motiv für den Messias, Gott ein besseres Opfer darzubringen, erscheint seine Einsicht in die Unzulänglichkeit der bisher üblichen Opfer. Sie alle, mögen sie nach ihrem Material als blutige oder unblutige v. 5b [12]) oder aber nach ihrer Bestimmung als zur Erhaltung oder zur Wiedergewinnung des göttlichen Wohlgefallens dienliche v. 6 [13]) in Betracht gezogen werden, sind keineswegs das, was Gott begehrt. Er hat sie nicht gefordert, ja sie sind nicht einmal Gegenstand seines Wohlgefallens, wie wenn materielle Spenden mehr als symbolischen Wert besäßen oder Gott etwas geben könnten, was ein bei ihm vorhandenes Bedürfnis

---

Übereinstimmung aus Angleichung des LXX Textes an den Hb zu erklären; aber solange die handschriftliche Überlieferung der LXX noch nicht genauer erforscht ist, als das bis jetzt geschehen, bleibt die Annahme mindestens ebenso berechtigt, das Citat des Hb stütze sich auf eine Textgestalt, wie sie uns in λ vorliegt. Daß dies die ursprüngliche Form des LXX-Textes sei, soll damit natürlich nicht behauptet werden. So wird Ps 40, 7c עוֹלָה לֹא שָׁאָלְתָּ in der LXX ursprünglich gelautet haben: *ὁλοκαύτωμα οὐκ ᾔτησας* B (in Hb 10, 5 *ὁλοκαύτωμα* Sing nur bei D d), wogegen *ὁλοκαυτώματα* (A R T λ) . . . *οὐκ ἠὐδοκήσας* (λ D Verss.) auf Einwirkung von Ps 50, 16: *ὁλοκαυτώματα οὐκ εὐδοκήσεις* beruht. Die am stärksten bezeugte LA der LXX *ἐζήτησας* (א A R T) ist ebenfalls Textverderbnis, da die LXX שׁאל sehr häufig, im Psalter sogar regelmäßig durch *αἰτεῖν*, niemals aber durch *ζητεῖν* oder *εὐδοκεῖν* übersetzt. Cf auch Rahlfs S. 156. 195ff. 207. 222f.

[11]) In der rabbinischen Literatur sind בָּעוֹלָם, לָעוֹלָם, בּוֹא לָעוֹלָם geläufige Ausdrücke für das Geborenwerden cf Schlatter, Beitr. z. Förd. christl. Theol. VI Heft 4, S. 18. 41. 48. 100f.; Dalman, Worte Jesu I, S. 141, auch Zahn zu Jo 1, 9 (Bd 1V³ S. 66).

[12]) Obwohl *προσφορά* der Wortbedeutung entsprechend von Opfergaben jeder Art, auch vom blutigen (Sir 46, 16) gebraucht wird, bekommt es hier wie Dan 3, 38 LXX durch den Zusammenhang die engere Bedeutung Speisopfer.

[13]) In der LXX ist *περὶ ἁμαρτίας* (Lev 5, 6f. 11; 7, 27) oder *τὸ περὶ ἁμαρτίας* (Lev 5, 8f.; 6, 25 u. ö.) technische Bezeichnung des Sündopfers. In Verkennung dieses Sprachgebrauches übersetzt r: *holocausta etiam pro peccatis* und vulg: *holocautomata pro peccato*; beide ebenso v. 8.

beseitigen und ihn befriedigen würde. Was er begehrt, ist ein ganz anderes. Worin es besteht, erkennt der Messias aus der ihm zuteil gewordenen Ausstattung. Nach dem Grundtext von Ps 40, 7: אָזְנַיִם כָּרִיתָ לִי erblickt der Psalmist in dem Umstand, daß Gott ihm Ohren gegraben d. h. den Gehörsinn verliehen hat, einen Hinweis darauf, daß das wahre, Gott wohlgefällige Opfer in dem Gehorsam gegen das göttliche Wort besteht (cf 1 Sam 15, 22). Demgemäß tritt er vor Gott hin nicht mit Opfergaben, sondern mit der Rolle des Gesetzes, in welcher ihm vorgeschrieben ist, was er zu tun hat, und erklärt seine freudige Bereitschaft, den göttlichen Willen zu erfüllen [14]). Während die übrigen griech. Verss. Ps 40, 7 אָזְנַיִם durch *ὠτία* wiedergeben, übersetzt die LXX das Versglied mit *σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι*. Man streitet darüber, ob dies freie Übertragung oder Textverderbnis ist. Jedenfalls aber rührt die vorliegende Gestalt des Textes nicht vom Vf des Hb her, sondern ist von ihm bereits in der LXX vorgefunden worden [15]).

---

[14]) Über die verschiedenen möglichen Auffassungen des hebr. Textes cf die Kommentare von Delitzsch, Baethgen u. a., auch v. Orelli, Die atl Weissagung S. 199f.

[15]) Ein anonymes Scholion der Londoner LXX Ausgabe von 1653 (Scholia S. 73), das von keinem Geringeren als Thdr v. Mops. herrührt (cf Lietzmann, S.B.A. 1902, S. 339), bemerkt zu Ps 40, 8: *τὸ „ὠτία δὲ κατηρτίσω μοι“ ὁ μακάριος Παῦλος εἰς τὸ σῶμα μεταβαλὼν εἴρηκεν οὐκ ἀγνοῶν τὸ Ἑβραικόν, ἀλλὰ πρὸς τὸν οἰκεῖον σκοπὸν τούτῳ χρησάμενος.* Übereinstimmend äußert Thdr zu Hb 10, 5: *μεταλλάξας οὖν αὐτὴν ὡς ἐκ προσώπου τοῦ Χριστοῦ ταύτῃ φησίν, ἀντὶ τοῦ ὠτία σῶμα εἰπὼν κατηρτίσω μοι.* Diese Ansicht ist ganz unhaltbar; denn hätte der Vf des Hb ein ihm vorliegendes *ὠτία* durch *σῶμα* ersetzt, so bliebe es ganz unerklärlich, daß sämtliche Hss. und Tochterversionen der LXX, von wenigen gleich zu nennenden Ausnahmen abgesehen, *σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι* darbieten, ebenso die Psalmenkommentare des Athan., Hesychius v. Jer. (durch Antonellus Rom 1746 irrig unter dem Namen des Athanasius publiciert), Thdrt und Euthym. Da der des Hebräischen unkundige Thdr nicht auf den Grundtext zurückgegangen sein kann, so fragt es sich indes, ob der ihm bekannte LXX Text nicht *ὠτία* geboten hat. Zugunsten dieser Annahme spricht, daß wenigstens eine Hs. der LXX, der jetzt verschollene Cod. E (= 39 Holmes) saec. IX *ὠτία* liest, zwei andere Codd. näml. D (= 156 Holmes) saec. IX und 142, sowie der Psalmenkommentar des Euseb. *ὦτα* darbieten; cf ferner *aures autem perfecisti mihi* Psalterinm. Gallic. des Hieron.; Psalt. Sangerman. bei Sabatier und Iren. adv. haer. IV 17, 1, ebenso *aures* als Randglosse zu Hb 10, 5 bei syr^{h}. Als Zeugen für die LA *ὠτία* in der LXX betrachtet Bleek auch die hexaplarischen Verss. cf Theodotion, Quinta u. Sexta: *ὠτία δὲ κατηρτίσω μοι*, ebenso nur mit anderem Verbum Aquila (*ἴσχυσας*) und Symmachus (*κατεσκεύασας*). Ließe sich *ὠτία* bei der LXX als alte LA nachweisen, so wäre *σῶμα* mit Lambert Bos, Animadversiones zu Ps 40, 6 in seiner Ausgabe der LXX Franeker 1709; Bleek III S. 632; Lagarde, Psalt. Graeci Quinquagena prima Göttingen 1892 S. 53 u. a. als bloßer Schreibfehler anzusehen, der durch Herübernahme des *Σ* von *ἠθέλησας* zum folgenden Wort und die Verlesung von *TI* in *M* entstanden wäre. So bestechend diese Konjektur ist, entbehrt sie doch einer völlig gesicherten Textunterlage. Die

Die Differenz gegenüber dem hebräischen Grundtext ist nicht so groß, wie es auf den ersten Blick scheinen mag. Bei beiden Fassungen ist der Gehorsam das von Gott geforderte Opfer, nur tritt an die Stelle des Ohres als des Organs zur Aufnahme des göttlichen Willens der Leib als das Organ zur Erfüllung desselben (cf Rm 12, 1). Dem Vf des Hb gewährt der Wortlaut der LXX die Möglichkeit, die Aussage noch bestimmter auf den Messias zu deuten. Durch den Leib, den Gott ihm bereitet hat, sieht Christus sich auf das Opfer hingewiesen, das er mit der Dahingabe eben dieses Leibes zu bringen hat (cf 10, 10; 2, 14). Der ihm bewußt gewordenen Aufgabe entspricht auch völlig sein Verhalten. In der LXX haben die Sätze: *τότε εἶπον· ἰδοὺ ἥκω, ἐν κεφαλίδι βίβλίου γέγραπται περὶ ἐμοῦ· τοῦ ποιῆσαι τὸ θέλημά σου ὁ θεός μου ἠβουλήθην* wesentlich den gleichen Sinn wie im Grundtexte. Der Vf des Hb gibt ihnen dagegen gemäß seinem messianischen Verständnis der Stelle eine etwas andere Deutung. Indem er das Verbum *ἠβουλήθην* wegläßt, verbindet er die Worte: *τοῦ ποιῆσαι ὁ θεὸς τὸ θέλημά σου*[16]) mit *ἰδοὺ ἥκω*, wodurch *ἐν κεφαλίδι βιβλίου γέγραπται περὶ ἐμοῦ* den Charakter einer Parenthese erhält. Statt Opfer zu bringen, stellt Christus sich selbst Gott dar, bereit, durch die Hingabe seines Leibes in den Tod den ihm kund gewordenen göttlichen Willen zu tun. Der Gegensatz zwischen dem Selbstopfer Christi und den dinglichen Opfergaben wäre noch stärker markiert, wenn die allerdings bloß vereinzelt bezeugte LA

---

lat. Überlieferung ist zwiespältig. Das Psalt. Romanum des Hieron. sowie die Psalmenkommentare des Amb. und Aug. haben *corpus autem perfecisti mihi*, und bei den übrigen Lateinern bleibt es eine offene Frage, ob ihrer Version ein griech. *ὠτία* oder *ὦτα* zur Vorlage gedient hat. Die letztere LA läßt sich aber für die vorgeschlagene Konjektur nicht verwerten. Wenn nun Thdr behauptet, die LA *σῶμα* sei aus Hb 10, 5 in den Text der LXX hineinkorrigiert worden (cf Lietzmann a. a. O.), so beweist das, daß in den ihm bekannten Hss. der LXX *σῶμα* zum mindesten die häufigere LA war. Wahrscheinlich ist sogar, daß er *ὠτία* überhaupt nicht in der LXX vorgefunden, sondern nur aus den hexaplarischen Verss. als richtigen Text erschlossen hat. Dann kann aber auch bei den übrigen Zeugen der LXX die LA *ὠτία* auf der Einwirkung hexaplarischer Verss., namentlich des Theodotion beruhen, wenn in einzelnen Fällen nicht geradezu Korrektur nach dem Grundtext vorliegt. Nach der Konkordanz von Hatch and Redpath begegnet in der LXX *οὖς* 180 mal, *ὠτίον* nur 16 mal und zwar außer Sir 21, 5; 27, 14; 43, 24 und einer Variante in Jes 55, 3 stets nur im Sing. Demnach ist es nicht wahrscheinlich, daß *ὠτία* ursprünglich in Ps 40, 7 LXX gestanden hat; vielmehr wird die LXX אזנים frei durch *σῶμα* wiedergegeben haben, wie sie auch sonst *σῶμα* für speziellere Begriffe wie Kraft Hi 3, 17 oder Nabel Prov 3, 8 einsetzt.

[16]) In der Weglassung des *μοῦ* hinter *ὁ θεός* und in der Stellung dieser Worte vor statt hinter *τὸ θέλημά σου* trifft der Hb nur mit *λ* der LXX zusammen, weshalb aeth und einige Min den Wortlaut des Hb in beiderlei Beziehung dem gewöhnlichen LXX Text assimilieren; die Min 423 schreibt sogar den ganzen Wortlaut von Ps 40, 9 aus.

ἰδοὺ ἐγὼ ἥκω[17]) ursprünglich sein sollte. Vermöge der messianischen Deutung der Stelle gewinnt nun auch der parenthetische Satz: *ἐν κεφαλίδι βιβλίου γέγραπται περὶ ἐμοῦ* einen veränderten Sinn. Die Buchrolle[18]) ist nicht mehr das Gesetz, das dem Frommen sein Verhalten vorschreibt, sondern das AT als Buch der Weissagung, das von dem Messias und seinen Schicksalen im voraus Zeugnis ablegt (Jo 5, 39. 46)[19]).

Was der Vf aus den in der Schrift enthaltenen Worten Christi erheben will, stellt er nun selbst heraus: [10, 8f.] Während er weiter vorn sagt: Opfer und Darbringungen und Ganzopfer und Sündopfer hast du nicht gewollt, auch nicht Gefallen daran gehabt, die doch gesetzesgemäß dargebracht werden, hat er sodann gesprochen: Siehe, ich komme zu tun deinen Willen. Er hebt das Erste auf, um das Zweite in Geltung zu setzen. Mit *ἀνώτερον λέγων* und *τότε εἴρηκεν* stellt der Vf die beiden Hauptgedanken des Citats in Kontrast miteinander[20]). Das Präsens *λέγων* ist durchaus am Platze, da die Gegenüberstellung nicht sowohl zeitlich als logisch gemeint ist. Dem, was Christus in der Schrift am einen Ort sagt, steht gegenüber, was er am anderen ausspricht[21]). Das eine ist das ablehnende Urteil über die Opfer, bei dessen Reproduktion der Vf die im Psalm getrennten Glieder gleichen Inhaltes zusammenstellt und der Symmetrie zuliebe sämtliche Begriffe in den Plural setzt, wodurch die Aussage verallgemeinert wird[22]). Um die Tragweite dieses Urteils richtig ab-

[17]) *Ἰδοὺ ἐγώ* haben D syr[1] Ephr., *ego ecce* d.

[18]) *Κεφαλίς* „Köpfchen", sodann, wie es scheint, der „Knauf" an dem hölzernen Stab, auf den die Rolle aufgewickelt wurde, und daher die „Rolle" selbst = מְגִלָּה Esra 6, 2; Ez 1, 1. 2. 3; Symm. Sach. 5, 1, *κεφάλις βιβλίου* Ez 2, 9 u. Aquila Jer 36, 4; cf Euthym.: *Οἱ Ἑβραῖοι βιβλία μὲν καλοῦσι τὰ συγγράμματα, κεφαλίδας δὲ τὰ εἰλητάρια . . εἰλητάριοις γὰρ ἐνέγραφον καὶ οὐ τεύχεσι τετραγώνοις ὡς ἡμεῖς.* Richtig übersetzt d: *in volumine libri.* Unrichtig r vulg: *in capite libri*, ebenso syr[1], wobei die Ausleger in Verlegenheit darüber geraten, welches Buches Anfang gemeint sei. Hesych. zu Ps 40, 8 erklärt sogar: *ὁ Θεὸς λόγος λέγει· ἐν ἀρχῇ παντὸς εὐαγγελίου περὶ ἐμοῦ γέγραπται* und citiert Jo 1, 1.

[19]) Den Zusammenhang zwischen Weissagung und Erfüllung hebt D durch Einschiebung eines *γάρ* hinter *γέγραπται* hervor. Der Sache nach richtig bemerkt Orig. (in Joh. tom. V, 6 Bd IV S. 103): *εἰ τοίνυν ἀναπέμπει ἡμᾶς ἐπὶ τὰς γραφὰς ὡς μαρτυρούσας περὶ αὐτοῦ, οὐκ ἐπὶ τήνδε μὲν πέμπει, ἐπὶ τήνδε δὲ οὔ, ἀλλ' ἐπὶ πάσας τὰς ἀπαγγελλούσας περὶ αὐτοῦ, ὅστινας ἐν τοῖς ψαλμοῖς κεφαλίδα ὀνομάζει βιβλίου λέγων· ἐν κεφ. βιβλ. κτλ.*

[20]) *Ἀνώτερον* adverbiell gebraucht = *ἀνωτέρω* (P Min) steht auch sonst bei der Zurückweisung auf frühere Stellen eines Werkes cf Polyb. III 1, 1: *ἐν τῇ . . . τρίτῃ ταύτης ἀνώτερον βίβλῳ* „weiter oben in dem vorletzten Buch"; Jos. c. Ap. II 18 (2, 7): *τὰς πίστεις ἀνωτέρω παρέσχον.*

[21]) Zur Einführung eines Citats dient *εἴρηκεν* auch 1, 13; 4, 3f.; 13, 5; AG 13, 34. Die LA *dixi* r ist übel angebrachte Anpassung an v. 7.

[22]) Der nur durch späte Autoritäten ($\aleph^c$KL 1739 Min syr[3] aeth) ge-

zuschätzen, gilt es, wie der Relativsatz 8b erinnert [23]), im Auge zu behalten, daß die Ablehnung der Opfer nicht etwa darum erfolgt, weil sie Produkte willkürlicher, selbsterwählter Frömmigkeit wären, vielmehr wird ihnen die Geltung versagt, trotzdem ihre Darbringung auf gesetzlicher Anordnung beruht [24]). Die Zurückweisung gilt der Opferinstitution selbst, nicht ihrer mißbräuchlichen Ausübung. Dadurch bekommt das zweite Moment der in dem Psalmwort enthaltenen Äußerung Christi grundsätzliche Bedeutung. Christi Kommen zur Erfüllung des göttlichen Willens [25]) ist nicht Ergänzung, sondern Ersatz der gesetzlichen Opfer. In dem Psalmwort hebt Christus selbst die Opfer auf, um an deren Stelle ein anderes, nämlich seine Vollbringung des göttlichen Willens, als das der Forderung Gottes entsprechende Verhalten und das wahre Heilsmittel zu setzen [26]). So kündigt das AT an, daß die gesetzliche Ordnung der Dinge in der messianischen Zeit durch eine andere höhere abgelöst werden soll [27]).

---

deckte Sing. *θυσίαν καὶ προσφοράν* beruht auf Angleichung an v. 6 und LXX und kommt gegen das Zeugnis aller alten Hss. und Verss. nicht in Betracht. Den Plur. erstrecken D d r sogar auf das letzte Glied: *περὶ ἁμαρτιῶν*.

[22]) Obwohl zu allen vorhergehenden Substantiven gehörig, richtet sich das Pron. *αἵτινες* im Genus nach dem Hauptbegriff *θυσίαι* cf Kühner-Gerth § 370, 3. Zu *αἵτινες* cf oben S. 222 A 14.

[24]) *Κατὰ νόμον* verdient nach ℵAC 17. 1739 Min den Vorzug vor *κατὰ τὸν νόμον* (DKLP Min) und steht in gleichem Sinn wie 8, 4 cf oben S. 222 A 13.

[25]) Die Einschaltung von *ὁ θεός* (ℵ^{c}L Min vulg syr^{1} u. a.) *μου* (Min) vor oder hinter *τὸ θέλημά σου* ist überflüssige Vervollständigung des Citats nach v. 7 und LXX.

[26]) *Ἀναιρεῖν* „annullieren", „außer Geltung setzen" cf Polyb. XV 7, 6; XXXII 1, 3; Jos. c. Ap. II 41 (4, 2); II 180 (19, 2) bildet einen direkten Gegensatz zu *στῆσαι* „in Kraft setzen", „zur Geltung bringen" cf Rm 3, 31; Gen 6, 18; 26, 3; 1 Mkk 10, 54. Zu 9b bemerkt Thdrt gut: *πρῶτον εἶπε τὴν τῶν ἀλόγων θυσίαν· δεύτερον δὲ τὴν λογικήν, τὴν ὑπ' αὐτοῦ προσενεχθεῖσαν.*

[27]) Die Beweisführung ist ganz dieselbe wie 8, 7—13. Die atl Schrift weist über sich selbst hinaus und erklärt ihre eigenen Institutionen für unvollkommen und vorübergehend, indem sie ein anderes, Besseres an deren Stelle zu setzen verspricht. Während aber der Vf bei seiner Verwendung der Weissagung einer *καινὴ διαθήκη* durchaus dem Sinn der atl Stelle gerecht wird, läßt es sich fragen, ob dies auch von seiner Benützung von Ps 40, 7—9 gilt. Die nach echt semitischer Ausdrucksweise absolut lautende Ablehnung der Opfer kann im Psalm bloß relativ gemeint sein, so daß von einer Abrogation der Opfer nicht die Rede ist. Allein die Entwertung der kultischen Opfer zugunsten einer sittlichen Gehorsamstat bahnt zum mindesten die endliche Beseitigung der Opfer an, und was der Vf über das Verhalten Christi als exegetische Folgerung aus der Psalmstelle erhebt, entspricht dem tatsächlichen Verlauf der Geschichte. Trotz seiner konservativen Stellung zum Gesetz und zum Opferkult hat Jesus durch seine Zustimmung zu der prophetischen Kritik des Opferdienstes (Mt 9, 13) seine Gemeinde innerlich von der Gebundenheit an die gesetzlichen Kultformen gelöst und durch die Darbietung des vollkommenen Sühnopfers in seiner

Die Christen wissen, wodurch diese neue Ordnung verwirklicht worden ist: [10, 10] Vermöge dieses Willens sind wir geheiligt durch die Darbringung des Leibes Jesu Christi ein für allemal. Während der Vf bisher sich darauf beschränkt hat, Christi Absicht und Werk mit Worten des Psalms zu beschreiben, und nur einige deutende Winke beigefügt hat, erinnert er jetzt daran, wie das die Zukunft prophetisch vorausnehmende Wort der Schrift in der geschichtlichen Person Jesu Christi seine Erfüllung gefunden hat [28]). Der Wille, den zu tun der Messias sich bereit erklärt hat, ist kein anderer als der, welcher in der Darbringung des Leibes Jesu Christi zur Ausführung gelangt ist [29]). Gerade daß die *προσφορά* Christi diesen göttlichen Willen realisiert, verbürgt ihren einzigartigen Wert. Wenn der Vf nur hier im Brief das Selbstopfer Christi als *προσφορὰ τοῦ σώματος* kennzeichnet, so will er auf die genaue Übereinstimmung hinweisen, die zwischen dem in der Schrift kundgegebenen Entschluß des Messias und dessen tatsächlicher Ausführung durch die Person Jesu besteht [30]). Mit Christi Opfer ist nun auch erreicht, was durch die atl Darbringungen nicht zu erlangen war: die Christen sind von der Befleckung der Sünde gereinigt und Gott wahrhaft geweiht (cf 2, 11) und das nicht bloß vorübergehend, sondern so, daß ihr Verhältnis zu Gott ein für allemal ein Verhältnis der Zugehörigkeit geworden ist [31]). Daß *ἐφάπαξ* zu *ἡγιασμένοι*, nicht zu *προσφορᾶς* gehört, ergibt sich nicht nur daraus, daß sonst der Artikel vor dem nicht einmal bei seinem Substantiv stehenden Adverb wiederholt sein müßte, sondern ebenso deutlich aus der Gedankenfolge. Nicht darauf, daß das Opfer Christi ein einmaliges ist, liegt hier der Ton, vielmehr auf der Tatsache, daß die durch dieses Opfer bewirkte Heiligung ein für allemal voll-

---

Person (Mt 26, 26—28) ihr einen das Frühere überbietenden und dadurch entwertenden Ersatz für die atl Kultformen geschaffen.

[28]) Durch den relativischen Anschluß von v. 10 an 9[a] wird 9[b] formell zur Parenthese gestempelt.

[29]) Durch *ἐν* wird der göttliche Wille als Grund der Heiligung angegeben, dem sich die *προσφορά* als das Mittel zu seiner Durchführung anreiht (cf zu *ἐν* 1 Mkk 16, 3; 2 Mkk 7, 29; Sir 30, 25, Blaß § 41, 1).

[30]) Die Rückbeziehung auf v. 5 läßt die ohnehin ungenügend beglaubigte LA *διὰ τ. προσφ. τοῦ αἵματος* (D d) als unrichtige Korrektur erkennen. Von einer Darbringung des Blutes redet der Hb überhaupt nur bei dem Opfer des jüdischen Versöhnungstages (9, 7), nicht aber bei dem Opfer Christi.

[31]) Die nur durch späte Hss. (K L Min) empfohlene Einschaltung von *οἱ* hinter *ἐσμέν* würde die Ergänzung von *ἁγιασθέντες* fordern cf Theophyl. Bleek III S. 643 erklärt die Entstehung der LA ansprechend durch die Vermutung, es seien die Buchstaben *σμεν* von *ἐσμέν* als zu *ἡγιασμένοι* gehörig angesehen und darum zu *σμενοι* ergänzt worden.

zogen ist (cf 10, 2) und darin die Gewähr unbedingter Zuverlässigkeit besitzt.

Hat das Opfer Christi die Fähigkeit, die Gemeinde für immer zu heiligen, so ist von selbst klar, daß es abschließende Bedeutung für sich in Anspruch nehmen kann und keiner Wiederholung bedarf. Dieser v. 10 nur angedeutete Gedanke kommt v. 11—14 zu voller Aussprache. Die erhabene Ruhe, zu welcher Christus nach Ps 110, 1 mit seiner Erhöhung gelangt ist, schließt jede weitere Opferdarbringung aus und bildet so einen wirksamen Kontrast zu der ununterbrochenen Geschäftigkeit der atl Priester[32]). Wie 7, 5. 8. 15. 20. 23; 9, 15 reiht der Vf den neuen Gedanken einfach durch *καί* ans Vorhergehende an: [**10, 11—14**] Und jeder Priester steht täglich da den Dienst verrichtend und dieselben Opfer oftmals darbringend; dieser aber, nachdem er ein Opfer für Sünden dargebracht, hat sich für immer gesetzt zur Rechten Gottes, fortan wartend, bis seine Feinde zum Schemel seiner Füße gelegt sind; denn mit einer Darbringung hat er auf immer vollendet die, welche geheiliget werden. Statt mit dem Hohenpriester vergleicht der Vf (nach richtiger LA)[33]) Christus diesmal mit dem gewöhnlichen Priester, zu dessen Aufgaben die Darbringung der täglichen Brandopfer gehörte. Zwar hatte nicht jeder Priester täglich dieses Geschäft zu vollziehen, sondern nur, wenn seine Ordnung an der Reihe war und das Los ihm die Darbringung des Opfers zuteilte. Aber der Vf hat hier weniger die Person als den Amtsträger im Auge. Für den Dienst des Priesters wie des Leviten war es kennzeichnend, daß er ihn stehend verrichten mußte (Deut 17, 12; Jdc 20, 28; Deut 10, 8; 18, 7). Das entsprach nicht bloß der Stellung, die der Priester als Diener Gottes dem Herrn gegenüber einnahm[34]), sondern bekundete auch seine beständige Bereitschaft, die ihm obliegenden Pflichten zu erfüllen. Demgemäß[35]) brachte er

---

[32]) Der Gedankenfortschritt gegenüber 10, 1—10 besteht nicht in dem Übergang von den jährlichen zu den täglichen Opfern (Herv. u. a., B. Weiß); denn die größere oder geringere Häufigkeit der Wiederholung bedingt keinen wesentlichen Unterschied. Die im Text vorgetragene Auffassung des Zusammenhangs schließt sich wesentlich an Kähler an.

[33]) *Ἀρχιερεύς* (A C P Min syr^{l} u. 3 mg basm arm aeth) ist augenscheinlich Korrektur nach 5, 1; 8, 3, wogegen man den Abschreibern zu viel Nachdenken zutraut, wenn man annimmt, sie hätten *ἀρχιερεύς* wegen *καθ' ἡμέραν* in *ἱερεύς* verwandelt, wozu sie ohnehin nach 7, 27 keinen Grund hatten. Demnach kann *ἱερεύς* (𝔓^{13}? ℵ D K L 17 Min d r vulg cop syr^{3} txt) als gesichert gelten.

[34]) Cf Chrys. XVIII S. 216: *Ἆρα τὸ ἑστάναι τοῦ λειτουργεῖν ἐστι σημεῖον· οὐκοῦν τὸ καθῆσθαι τοῦ λειτουργεῖσθαι.*

[35]) Das *λειτουργεῖν* besteht eben in der Darbringung der Opfer. Des-

auch immer aufs neue dieselben Opfer dar, die doch[36]) ihrer Beschaffenheit nach (cf v. 4) unvermögend waren, die Sünden wirklich hinwegzunehmen[37]). Im Gegensatz dazu hat Christus (v. 10), auf den das οὗτος wie 3, 3 hinweist[38]), mit dem einzigen Opfer, das er zur Sühnung der Sünden (cf 5, 1) gebracht hat[39]), seinen Opferdienst ganz erledigt und sich für immer zur Rechten Gottes[40]) niedergesetzt (1, 3; 8, 1; 12, 2), nun nicht mehr als Priester Dienst leistend, sondern an der Herrschaft des göttlichen Weltregiments teilnehmend. So stark durch den Gegensatz von ἕστηκεν und ἐκάθισεν der Kontrast zwischen der Geschäftigkeit des levitischen Priesters und der erhabenen Ruhe Christi hervorgehoben wird, soll damit doch nicht in Abrede gestellt werden, daß der erhöhte Christus noch fernerhin des Priesteramts waltet. Er tut es nur nicht mehr nach Art der levitischen Priester. Er hat nicht mehr ein Opfer darzubringen für die Sünden der Gemeinde. Seine Aufgabe besteht nur noch darin, die in seinem einen Opfer vollzogene Sühne für die Seinen geltend zu machen und ihnen in ihren Versuchungen zugute kommen zu lassen (7, 25; 9, 24; 2, 18; 4, 16). Daß nur dies die Meinung des Vf ist, ergibt sich mit daraus, daß er dem καθ' ἡμέραν ἐστηκέναι der levitischen Priester ein εἰς τὸ διηνεκὲς καθίσαι Christi gegenüberstellt. Der Dienst jener setzt sich Tag für Tag in derselben Weise fort, Christi analoger Dienst ist für immer abgeschlossen. Verbindet man εἰς τὸ διηνεκές mit προσενέγκας statt mit ἐκάθισεν, so verkennt man die Symmetrie des Satzgefüges und die Pointe des Gedankens[41]). Mit der Erhebung zu Gottes Thron ist Christus

halb lassen D d cop das die beiden Participialbestimmungen verbindende καί weg.

[36]) Αἵτινες „welche als solche" wie 8, 5.

[37]) Περιαιρεῖν etwas wie ein Ring (Gen 41, 42; Esth 3, 10) oder ein Kleid (Jona 3, 6; 2 Mkk 4, 38) Umschließendes wegnehmen, auch Zeph 3, 15; 1 Chron 21, 8 von der Sünde gebraucht, ist stärker als ἀφαιρεῖν 10, 4. — Statt des Plur. ἁμαρτίας setzen $\mathfrak{P}^{13}$ cop den Sing. ἁμαρτίαν, wodurch die prinzipielle Geltung des Urteils noch geschärft wird.

[38]) Gegenüber dem stark bezeugten οὗτος ($\mathfrak{P}^{13}$ ℵ A C D u. a.) kommt αὐτός (K L Min cop) nicht in Betracht.

[39]) In merkwürdiger Übereinstimmung scheinen cop und Ephr. als Text vorauszusetzen: ἑαυτὸν μίαν ὑπὲρ ἁμαρτιῶν προσενέγκας θυσίαν; aber die Einschaltung des Pron. ἑαυτόν, das ein Gegenstück zu dem Relativsatz αἵτινες κτλ. 11ᵇ bilden soll, lenkt die Aufmerksamkeit von der Hauptsache ab und macht den Satzbau schwerfällig.

[40]) Ἐκ δεξιῶν (A 31 Athan.) statt ἐν δεξιᾷ ist Angleichung an Ps 110, 1 LXX.

[41]) Bei der Verbindung von εἰς τὸ διην. mit dem Vorhergehenden ergäbe sich der Gedanke, Christus habe μίαν εἰς τὸ διηνεκὲς ἀρκοῦσαν θυσίαν gebracht (Oekum., Theophyl., Alkuin u. a.). Damit wäre aber vorweggenommen, was v. 14 als Begründung von v. 12 folgt. Für die Verknüpfung mit ἐκάθισεν (d syr¹ cop Euthym. Herv. u. a.) spricht auch die Analogie von 7, 3. 24. 28.

für die ganze Folgezeit von seiner Erhöhung bis zu seiner Parusie[42]) so völlig alles mühevollen Dienstes überhoben, daß er auch die schließliche Überwindung der seiner Herrschaft noch entgegenstehenden feindlichen Mächte gelassen abwarten kann, wie es Ps 110, 1 (cf Hb 1, 13) dem Messias anbefohlen wird. Durch seine Selbsthingabe in den Tod hat er den Satan und die diesem unterstehenden Gewalten entmächtigt (2, 14), so daß deren endgültige Unterwerfung nur noch eine Frage der Zeit ist. Diese äußerste Grenze, bis zu welcher sich die Wirkung des Opfers Christi erstreckt, wird indes nur berührt. Die Betrachtung verweilt bei dem Ertrag für die Gemeinde. Demgemäß gibt der Vf v. 14 als Grund dafür, daß sich Christus für immer zur Rechten Gottes hat niedersetzen können und keine weiteren Opfer darzubringen braucht (v. 12), nur die auf die Gemeinde ausgeübte Wirkung an. Mit einer einzigen Darbringung hat Christus die, welche geheiligt werden, für immer zur Vollendung geführt[43]). Das zeitlose Part. Praes. *τοὺς ἁγιαζομένους*[44]) beschreibt lediglich den immer und überall von dem Opfer zu erwartenden religiösen Erfolg. Das wahre Opfer reinigt von der Sünde und verleiht die Weihe, welche zur Gemeinschaft mit Gott berechtigt und befähigt. Der Nachdruck liegt ganz auf den Worten *τετελείωκεν εἰς τὸ διηνεκές*. Was die atl Priester mit ihrer gehäuften Opferdarbringung nicht zu erreichen vermochten, hat Christus durch sein einziges Opfer zuwege gebracht, nämlich die für immer ausreichende Vollendung. Mag hier, wo die *τελείωσις* wie 10, 1 die Wirkung des Opfers benennt, hauptsächlich an die Vollendung der Gemeinschaft mit Gott gedacht sein[45]), so ist der Begriff doch in keiner Beziehung einzuschränken. Christus hat die Gläubigen an das Ziel gebracht, das Gottes Wille ihnen steckt. Ihr Heilsstand ist vollendet und keiner Ergänzung mehr bedürftig. Daß der Vf durch das Perfekt *τετελείωκεν* das als einen in und mit dem Opfer Christi bereits

---

[42]) *Τὸ λοιπόν* kann hier nicht *de cetero* (vulg) bedeuten wie Eph 6, 10; Phl 3, 1; 4, 8 (Kurtz), da nicht von einer zu der Hauptaufgabe Christi v. 12 hinzukommende Nebenaufgabe die Rede ist, sondern ist temporal gemeint wie Mc 14, 41; 1 Kr 7, 29 cf *postea* d, *reliquum* r.

[43]) Bengel schlägt vor *μία θυσία* zu accentuieren, wodurch das Opfer Christi Subjekt von *τετελείωκε* würde und der Kontrast zu den atl Opfern (cf 9, 9; 10, 1. 11) direkter hervorträte. So liest auch cop wirklich. Dabei wird jedoch übersehen, daß v. 11 ff. nicht mehr das Opfer, sondern das Verhalten der Opfernden in Vergleich gestellt wird, wie denn auch v. 12 Christus Subjekt der Aussage ist.

[44]) Ganz wie Substantive werden auch gebraucht *οἱ σωζόμενοι* und *οἱ ἀπολλύμενοι* 1 Kr 1, 18; 2 Kr 2, 15 und häufig Participia Praes. Act. cf Gl 1, 23; 2, 2; Eph 4, 28, Winer § 45, 7. Die Differenz zwischen dem Praes. *ἁγιαζόμενοι* und dem Perf. *τετελείωκεν* steht dieser Auffassung nicht im Wege (gegen Moulton S. 206).

[45]) Cf Oekum.: *τελείους ἀπειργάσατο, τελείως ἀπήλλαξε τῶν ἁμαρτιῶν.*

verwirklichten Tatbestand hinstellt, zeigt, welch entscheidende Bedeutung er demselben beimißt. Was erst bei der endgültigen Erfüllung aller Verheißungen Gottes zu voller Durchführung gelangt sein wird (11, 40; 12, 23), ist nur Entfaltung dessen, was prinzipiell schon jetzt durch Christi Opfer erreicht ist.

Zur Bestätigung seines in v. 11—14 zum Abschluß gekommenen Nachweises der Allgenugsamkeit des Opfers Christi erinnert der Vf nochmals an das schon 8, 8—12 angeführte Wort der hl Schrift: [10, 15—18] Zeugnis gibt uns aber auch der heilige Geist. Nachdem er nämlich gesagt hat: „Dies ist das Testament, welches ich für sie errichten werde nach diesen Tagen", spricht der Herr: „Ich gebe meine Gesetze in ihr Herz und werde sie in ihren Sinn schreiben, und ihrer Sünden und ihrer Frevel werde ich nicht mehr gedenken." Wo aber Vergebung dieser, da gibt es nicht mehr Darbringung für Sünde. Das Schriftwort, das der Vf citiert, führt er als ein ihm selbst und den Lesern geltendes Zeugnis des hl Geistes ein (cf 3, 7). Nach dem Gebrauch von *μαρτυρεῖν τινι* könnten die Anfangsworte von v. 15 allerdings auch besagen: der hl Geist stimme dem Vf bei d. h. er bestätige, was dieser v. 11—14 ausgeführt habe [46]). Allein trotzdem *ἡμῖν* recht wohl schriftstellerischer Plural sein könnte (cf 2, 5), würde man statt des Pronomens doch eher *τοῖς ἡμετέροις λόγοις* erwarten [47]). Auch verdient Beachtung, daß die griechischen Exegeten, die sich über die Konstruktion äußern, nach dem Objekt von *μαρτυρεῖν* fragen, dieses also nicht in *ἡμῖν* gefunden haben [48]). *μαρτυρεῖν* steht absolut und charakterisiert den Inhalt des Schriftwortes als feierlichen und autoritativen Ausspruch des hl. Geistes [49]). *ἡμῖν* ist Dativus commodi und schließt den Vf mit den Lesern zusammen. Wie dieser v. 11—14 aus der Erhöhung Christi gefolgert hat, daß das Opfer des Herrn keiner Wiederholung fähig sei, so bezeugt auch der heilige Geist in der Schrift des AT den Christen dasselbe. Aus der Weissagung Jeremias vom NB Jer 31 (LXX 38), 31—34, die der Vf 8, 8—12 in vollem Umfange mitgeteilt hat, hebt er hier nur einige für den unmittelbaren Zusammenhang bedeutsame Sätze in gedächtnis-

---

[46]) Cf die Nachweise bei Bleek III S. 654.

[47]) Cf Polyb. XVIII 28, 8: *μαρτυρεῖ δὲ τοῖς ἡμετέροις λόγοις*; Philo I opif. mund. 100 (33): *μαρτυρεῖ δέ μου τῷ λόγῳ καὶ Φιλόλαος.*

[48]) Cf Theophyl.: *τί μαρτυρεῖ; ὅτι τελείως ἡμᾶς ἁμαρτιῶν ἀπήλλαξε διὰ τῆς μιᾶς προσφορᾶς, ὥστε μὴ δεηθῆναι δευτέρας*; ähnlich Oekum. u. Euthym.

[49]) Cf Philo I leg. alleg. III 4 (2): *μαρτυρεῖ δὲ καὶ ἐν ἑτέροις λέγων* (es folgen Deut 4, 39 u. Ex 17, 6); III 217 (77): *ὡς μὲν οὖν ὁ σοφὸς καίρων ἀλλ' οὐ λυπούμενος γεννᾷ, μαρτυρήσει λέγων οὕτως ὁ θεῖος λόγος*: Gen 17, 15f.; cf auch III 214 (76).

mäßiger Reproduktion heraus[50]). Durch die Worte *μετὰ τὸ εἰρηκέναι*[51]) kennzeichnet er den ersten Teil des Citats als bloße Einleitung[52]). Aber die Frage, wo der zweite eigentlich in Betracht kommende Teil beginne, ist nicht so leicht zu beantworten. Da die entscheidenden Worte des Citats zweifellos in v. 17 enthalten sind und der Vf des Hb gerade zwischen v. 16 u. 17 drei Sätze des Jeremia übergangen hat, so scheint es sich zu empfehlen, den zweiten Teil des Citats bei v. 17 anzusetzen, und wirklich finden sich hier auch in einigen Hss. und Verss. Einführungsformeln wie *ὕστερον λέγει* u. dgl.[53]). Die betreffenden Zeugen sind jedoch ausnahmslos späten Datums und stimmen untereinander nicht überein, auch erklärt sich die Einschaltung der Formel leichter als ihre Auslassung, so daß sie nicht ursprünglich sein kann. Daß der auf Richtigkeit und Schönheit des Ausdrucks so sorgfältig bedachte Vf die dem *μετὰ τὸ εἰρηκέναι* entsprechende Hinweisung auf den zweiten Teil der Schriftstelle aus Nachlässigkeit zu setzen unterlassen habe, ist wenig glaublich. So bleibt nur die Annahme übrig, er habe die dem Citat angehörigen Worte *λέγει κύριος* sich selbst angeeignet und zur Einführung der zweiten Hälfte der Schriftstelle verwendet. Natürlich ist dann auch *κύριος* und nicht *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* bei *μετὰ τὸ εἰρηκέναι* als Subjekt vorauszusetzen. Die erste der drei Verheißungen, durch welche Jeremia den neuen Bund charakterisiert: *διδοὺς κτλ.*[54]) erwähnt der Vf nur, um die Stelle zu bezeichnen, bei der er einsetzen will,

---

[50]) Zu 8, 8—12 cf oben S. 229 A 32. Daß der Vf 10, 16f. nach dem Gedächtnis citiert, zeigt sich in der Ersetzung von *τῷ οἴκῳ Ἰσραήλ* 8, 10 durch *πρὸς αὐτούς* 10, 16 (cf Jer 11, 10; 41, 13 LXX), der Umstellung von *ἐπὶ καρδίας αὐτῶν* und *ἐπὶ τὴν διάνοιαν αὐτῶν* 10, 16 gegenüber 8, 10 und der Beifügung von *καὶ τῶν ἀνομιῶν* hinter *τῶν ἁμαρτιῶν* 10, 17 gegenüber 8, 12 (doch cf hierzu auch oben S. 232 A 43).

[51]) Die LA *προειρηκέναι* findet sich nur in späten Zeugen (KL Min arm Thdrt Dam.) und ergibt keinen anderen Sinn, da *προ-* nicht temporal = im voraus, sondern lokal = an früherer Stelle gemeint ist cf 2 Mkk 6, 29; 3 Mkk 6, 35f.

[52]) Die LA *αὕτη δέ* ($\mathfrak{P}^{13}$ D vulg Amb.) statt des bloßen *αὕτη* will den Beginn des Citats deutlicher markieren.

[53]) *Ὕστερον λέγει* findet sich in zahlreichen Min z. B. 31. 37. 55. 67. 71. 73. 80. 161, auch bei Euthym und syr^{3} mg; *καὶ ὕστερον λέγει* 116. 258. 1739, letzterer mit der Randglosse: *ὅτι τῷ ἁγίῳ πνεύματι τὸ λέγει κύριος προσηψε˜*; *τότε εἴρηκεν* (cf v. 9) 469. 472 syr^{3} txt basm arm. — Chrys., Thdrt, Theophyl. und die älteren Verss. lassen nicht erkennen, wie sie v. 15ff. konstruiert haben, dagegen fügt Oekum. vor v. 17 die Worte ein *προσέθηκεν καί φησιν.*

[54]) Wie 8, 10 (cf oben S. 231 A 40) begegnet auch 10, 16 neben *ἐπὶ καρδίας* in Min die LA *ἐπὶ καρδίαν.* — *Ἐπὶ τῶν διανοιῶν* (K L Min d r syr^{1} u. ^{3} cop basm arm) statt *ἐπὶ τὴν διάνοιαν* ($\mathfrak{P}^{13}$ ℵ A C D P 17 1739 Min vulgcodd aeth) ist Angleichung an das unrichtig als Plur. verstandene *καρδίας.*

und eilt dann mit Übergehung der dazwischenliegenden Sätze gleich zu dem Schluß des Citats, auf den es ihm jetzt ankommt. Wenn Gott durch den Propheten verspricht, der Sünden und, wie der Vf des Hb hinzufügt, der Frevel seines Volkes [55]) nicht mehr zu gedenken [56]) und sie also auch nicht zu ahnden, so macht er damit eine vollkommene Vergebung zum Merkmal der künftigen Heilszeit. Mit der Vergebung aller Sünden ist dann aber auch jeder weiteren Opferdarbringung der Grund entzogen. Das gilt in erster Linie von einem erneuten Opfer Christi, nicht minder aber auch von den gesetzlichen Opfergaben, welche die allgemeine Fassung des Satzes v. 18 miteinbegreift. So stellt der Vf bei der zweiten Anführung der Weissagung vom NB für einen einzelnen Punkt fest, was er bei der ersten im allgemeinen dargetan hat, daß nämlich mit dem Eintritt der neuen Gottesordnung die alte grundsätzlich abgetan ist.

5. Ermahnung zur Beharrlichkeit im Glauben 10, 19—12, 29.

Mit einer Mahnung ganz verwandten Inhalts wie die, mit welcher der Vf 4, 14—16 die Ausführung über das Hohepriestertum Christi begonnen hat, schließt er sie nunmehr auch wieder ab 10, 19—25. Aber während er dort sich mit einer kurzen Aufforderung begnügt und dann gleich zur ausführlichen Erörterung seines Gegenstandes übergeht (5, 1ff.), läßt er nunmehr den Brief in eine umfassende Ermahnung ausmünden, welche, mit der unmittelbaren Anwendung des eben behandelten Lehrstücks beginnend, den Lesern die ernste Gefahr ihrer Lage und die Notwendigkeit eines unter Trübsalen ausharrenden, der Erreichung seines Zieles gewissen Glaubens vor die Augen stellt. Vor allem sollen sie sich der **Pflicht der Bewährung ihres Glaubens in Eifer und Treue** bewußt werden, **wie sie ihnen aus den dargebotenen Gnadengütern und aus der Erwartung der künftigen Offenbarung Christi erwächst, 10, 19—39.** Der Einschnitt, den 10, 19 im Ganzen des Briefes bildet, tritt auch darin hervor, daß der Vf zum ersten Male seit 3, 1 die Leser wieder als Brüder anredet. Über die Konstruktion des umfangreichen Satzgefüges 10, 19—25 läßt sich erst bei der Erwägung des einzelnen ein begründetes Urteil

---

[55]) Die Weglassung von *αὐτῶν* hinter *ἁμαρτιῶν* ($\mathfrak{P}^{13}$ D 17 Min d r vulg Amb.) faßt die Sünden und Frevel zu einer Einheit zusammen, wogegen die doppelte Setzung des *αὐτῶν* die *ἁμαρτίαι* und die *ἀνομίαι* in ihrem besonderen Gewicht zur Geltung kommen läßt.

[56]) *Μνησθῶ* ($\aleph^c$ K L P Min) statt *μνησθήσομαι* ($\mathfrak{P}^{13}\aleph^*$ A C D 17. 1739. 6 71) ist Angleichung an 8, 12.

gewinnen, aber soviel ist ohne weiteres klar, daß die drei Kohortative *προσερχώμεθα* v. 22, *κατέχωμεν* v. 23 und *κατανοῶμεν* v. 24 parallel stehen und insgesamt oder teilweise durch den vorausgeschickten Participialsatz v. 19—21 motiviert werden.

Die erste Mahnung schließt sich eng an das Vorhergehende an: [10, 19—22] Da wir nun, Brüder, Ermächtigung haben zum Eingang in das Heiligtum vermöge des Blutes Jesu, welche er uns eingeweiht hat zu einem neuen und lebendigen Weg durch den Vorhang, das heißt sein Fleisch, und einen großen Priester über das Haus Gottes, so laßt uns hinzutreten mit wahrhaftigem Herzen in völligem Glauben, die Herzen besprengt [und dadurch gereinigt] vom bösen Gewissen und den Leib gewaschen mit reinem Wasser. Mit einem *οὖν*, das nicht wie 4, 14 auf früher Gesagtes zurückweist, sondern wie 4, 6 eben Dargelegtes zusammenfaßt, geht der Vf dazu über, den Ertrag seiner Ausführungen von 4, 14—10, 18 in knapper Formulierung herauszustellen. Es ist ein Zwiefaches, das die Christen hiernach besitzen, nämlich einmal *παρρησία εἰς τὴν εἴσοδον τῶν ἁγίων* v. 19 und sodann einen *ἱερεὺς μέγας ἐπὶ τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ* v. 21. Die Art, wie der Vf beides als einen den Christen ohne weiteres eignenden Besitz hinstellt und darauf die Ermahnung zu entsprechendem Verhalten gründet (v. 22), läßt erwarten, es handle sich v. 19 und 21 um Besitztümer, die den Christen zwar wohl unter der Bedingung des Glaubens, aber doch als objektive, in Christus und seinem Werk beschlossene Güter zukommen. Das wäre nicht der Fall, wenn *παρρησία* wie 3, 6. 16; 10, 35 die freudige Zuversicht bezeichnen sollte, die ein Merkmal des echten Christenglaubens bildet. Wohl ist auch sie wie der Glaube Gabe und Wirkung Gottes, kommt aber nicht ohne menschliche Willensbetätigung zustande. Anders verhält es sich, wenn mit *παρρησία* nicht eine Gemütsverfassung, sondern eine Berechtigung gemeint ist, welche die Gläubigen Gott gegenüber durch Christi Werk erlangt haben. In diesem objektiven Sinn einer ungehinderten und uneingeschränkten Freiheit, etwas zu tun, kommt *παρρησία* auch sonst vor[57]). Dann wird aber auch *εἴσοδος* hier nicht lokal zu fassen sein, wie man mit Unrecht wegen v. 20 gemeint hat annehmen zu müssen, sondern wie anderwärts im NT (1 Th 1, 9; 2, 1; 2 Pt 1, 11; AG 13, 24)

---

[57]) So steht *παρρησία* von der Rede- und Handlungsfreiheit neben *ἰσηγορία* und *δημοκρατία* Polyb. II 42, 3; 38, 6. Besonders lehrreich ist Sir 25, 11, wo für *ἐξουσίαν* die Variante *παρρησίαν ἐξόδου* begegnet. Hb 10, 19 übersetzt d *libertatem* (*ad*) *introitus sanctorum* (wo das *ad* vermutlich nur wegen des Parallelismus mit *εἰς* mechanisch in die lat. Übersetzung eingeschoben ist).

die Handlung des Eingehens bezeichnen [58]). Die Aussage v. 19 ist ganz durch die Analogie und den Gegensatz zu der atl Ordnung bestimmt. Im AB hatte der Hohepriester und er allein das Recht, das Allerheiligste zu betreten (9, 7), und dies nur vermöge des Blutes, mit dem er dort hineinging (9, 25). Im NB ist der ganzen Gemeinde der Eintritt in das wahre Heiligtum (cf 9, 8) erschlossen und dies in Kraft des Blutes Jesu, das als das wahre Reinigungsmittel die Gläubigen aller Befleckung durch die Sünde entledigt hat (9, 14) [59]). Jesus hat aber den Seinen nicht bloß die Ermächtigung zum Eingang in das himmlische Heiligtum durch seinen Sühnetod erwirkt, er hat ihnen den Weg dahin vollends zugänglich gemacht, indem er ihn als erster selbst beschritten hat. Dies ist der neue Gedanke, welchen der Relativsatz *ἣν κτλ.* v. 20 ausspricht. Hat der Vf bei *εἴσοδος* an die Handlung des Eingehens gedacht, so kann sich das Pron. rel. *ἥν* nicht, wie man gewöhnlich annimmt, auf dieses Wort beziehen, sondern muß auf *παρρησίαν* zurückweisen [60]). Dem steht auch nichts entgegen, wenn *παρρησία* in der objektiven Bedeutung „Freiheit, Ermächtigung" gebraucht ist. Von dem Rechte, das Jesus durch seinen Tod erworben, hat er selbst zuerst Gebrauch gemacht (13, 20) und hat dadurch für die Seinen als ihr *πρόδρομος* (6, 20) den Weg in das himmlische Heiligtum eingeweiht. Wie 9, 18 (cf oben S. 275 A 39) bedeutet *ἐγκαινίζειν* nämlich auch hier etwas durch erstmalige Benutzung in Gebrauch nehmen und dem Gebrauch übergeben [61]). Durch seinen Eintritt in das himmlische Heiligtum hat Jesus für die Gläubigen die Ermächtigung, ihm dahin zu folgen, zu einem Weg gemacht, der, weil bisher noch nicht vorhanden, sondern erst jetzt

---

[58]) Bei den im Text angeführten Stellen des NT ist die Auslegung allerdings streitig cf Wohlenberg zu 1 Th 1, 9 Bd XII² S. 37 f. Die aktive Bedeutung ist aber für *εἴσοδος* durchaus gesichert: 1 Sam 16, 4; 29, 6; Ps 121, 8; Sap 7, 6. Dementsprechend erklärt Ephr.: *habemus . . . fiduciam introeundi. Παρρησία* ist hier mit *εἰς* verbunden wie in der Variante Sir 25, 11 mit einem Genitiv (cf A 57) oder Phlm 8; Test. Rub. 4, 2 mit einem Infin. Oekum. und Theophyl., die *εἴσοδος* lokal fassen, umschreiben den Ausdruck doch unwillkürlich mit einem Infin. cf Oekum: *παρρησίαν εἰσιέναι ἐν τῷ οὐρανῷ*, Theophyl.: *παρρησίαν πρὸς τὸ εἰσέρχεσθαι εἰς τὰ ἅγια.*

[59]) *Ἐν*, vom Grunde cf Blaß § 41, 1, gehört zum ganzen Satz *ἔχοντες κτλ.*

[60]) Die von den meisten Auslegern, z. B. Oekum., Theophyl., Euthym. angenommene Beziehung des Relat. auf *εἴσοδος* ist durch die lokale Fassung dieses Wortes bedingt. Dagegen beziehen das Pron. auf *παρρησίαν*: d *in qua* sc. *libertate*; vulg: *quam* sc. *fiduciam*. — Ephr. scheint statt des Akk. den Nom. *ἡ* gelesen zu haben, wenn er erklärt: *quae* sc. *fiducia in sanguine eius renovavit nobis hanc viam fidei.*

[61]) Cf Chrys. XIX S. 223: „*ἣν ἐνεκαίνισε*" *τουτέστιν ἣν κατεσκεύασε καὶ ἥρξατο· ἐγκαινισμὸς γὰρ λέγεται ἀρχὴ χρήσεως (λοιπόν)· ἣν κατεσκεύασε, φησί, καὶ δι' ἧς αὐτὸς ἐβάδισεν.* Ähnlich Thdrt.

eröffnet, eine ὁδὸς πρόσφατος[62]) und, weil ganz und gar an die Person des lebendigen Christus gebunden, eine ὁδὸς ζῶσα heißen kann. Das kühne Bild wäre nicht gerechtfertigt, wenn ὁδὸς ζῶσα den Weg zum Leben wie ἡ ὁδὸς τῆς ζωῆς Jer 21, 8; Did 1 oder einen frischen, immer gangbaren, keiner Erneuerung bedürftigen[63]) oder auch einen wirksamen, von selbst zum Ziele führenden[64]) Weg bezeichnen sollte. Bei allen diesen Erklärungen geht es nicht ohne willkürliche Umdeutung des Wortsinns ab. Selbst die letzte, welche der Sache am nächsten kommt, führt doch dadurch irre, daß sie das in sich widerspruchsvolle Bild als vorstellbar zu begreifen sucht. In Wirklichkeit soll gerade wie bei dem Ausdruck λίθοι ζῶντες 1 Pt 2, 5 dadurch, daß das Attribut des Lebens einer Sache beigelegt wird, die ihrem Wesen nach etwas Unlebendiges ist, die Unvollkommenheit der durch das Bild an die Hand gegebenen Vorstellung angedeutet und berichtigt werden[65]). Wenn die den Gläubigen durch Jesu Lebenshingabe verliehene Befähigung zum Eintritt in das himmlische Heiligtum einfach als Weg bezeichnet wäre, so könnte das den Gedanken erwecken, die Person des lebendigen Christus habe für das Verhältnis der Christen zu Gott keine Bedeutung. Diesem Irrtum tritt der Vf damit entgegen, daß er den durch Christus eingeweihten Weg einen lebendigen nennt. Die Ausdrücke ἐνεκαίνισεν und ζῶσαν beleuchten sich gegenseitig. Indem Christus erstmals den Weg gegangen ist, hat er den Gläubigen den Zutritt zu Gott geebnet und ist so gewissermaßen selbst der Weg geworden (Jo 14, 6). Eine ὁδὸς ζῶσα kann also der Weg heißen, weil er durch den lebendigen Christus gebahnt ist und ohne Zusammenhang mit seiner Person gar nicht existiert. Die bei der allegorisierenden Bildersprache stets vorhandene Gefahr einer Vergewaltigung des Bildes ist auch hier nicht ganz vermieden, aber sie braucht doch nur erkannt zu werden, um die mit ihr verbundene

---

[62]) Πρόσφατος (recens r) hier nicht „unverbraucht": ἀεὶ θάλλουσα (Oekum.), sondern erst jetzt hergestellt: τότε πρῶτον φανεῖσαν (Thdrt). So steht das Adj. Koh 1, 9; ebenso parallel mit καινός Deut 32, 17 und als Gegensatz zu ἀρχαῖος Sir 9, 10.

[63]) Von den griech. Exegeten, auf deren Sprachgefühl man gerne abstellen möchte, treten alle (auch Thdrt) für den ersten der oben angeführten Erklärungsversuche ein, aber Chrys., Oekum., Theophyl., Euthym. verbinden damit den zweiten cf z. B. Chrys. XIX S. 223: αὕτη δὲ [sc. ἡ ὁδός] ζωῆς καὶ οὐκ εἶπε ζωῆς, ἀλλὰ ζῶσαν αὐτὴν ἐκάλεσε, τὴν μένουσαν οὕτω δηλῶν (so nach Montfaucon S. 258).

[64]) So mit verschiedenen Modifikationen die meisten Neueren, besonders Hofm., Del.

[65]) Ausdrücke wie ὕδωρ ζῶν Jo 4, 10f., ἄρτος ζῶν Jo 6, 51, λόγος ζῶν Hb 4, 11, ἐλπὶς ζῶσα 1 Pt 1, 3 sind nicht zu vergleichen, weil das Part. hier nur aussagt, daß den betreffenden Dingen Lebenskraft innewohne. Eher läßt sich θυσία ζῶσα Rm 12, 1 beiziehen, insofern sonst die Hingabe in den Tod eine unerläßliche Bedingung der Opferdarbringung bildet.

Mißlichkeit, nämlich die Undeutlichkeit und Mißverständlichkeit zu verlieren. Vollständig im Rahmen der Bildrede bleiben dagegen die Worte *διὰ τοῦ καταπετάσματος τουτέστι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ* [66]), falls sie nur richtig bezogen werden. Dreierlei kann sofort festgestellt werden: Erstens kann im Zusammenhang von v. 19f. mit *καταπέτασμα* nichts anderes gemeint sein als der Vorhang zwischen dem Heiligen und dem Allerheiligsten (6, 19; 9, 3). Zweitens ist dieser Vorhang nach den angeführten Stellen verglichen mit 9, 6—8 nicht als die Türe gedacht, die den Eingang in das Allerheiligste vermittelt, sondern als die Scheidewand, die den Zutritt dazu verwehrt; *διά* ist lokal, nicht instrumental gebraucht [67]). Drittens ist die Bestimmung nicht mit den zunächststehenden Worten *ὁδὸν πρόσφατον καὶ ζῶσαν,* sondern mit *ἐνεκαίνισεν* zu verbinden, denn Jesu *σάρξ* kann unmöglich als ein Vorhang betrachtet werden, durch den hindurch wir in das wahre Heiligtum gelangen, wohl aber läßt sich sagen, Jesus selbst habe nicht anders dorthin kommen können als so, daß er durch sein Fleisch hindurchbrach [68]). Ist dies richtig, so läßt sich die Meinung des Vf nicht mehr verfehlen. Die *σάρξ* d. h. die irdisch-menschliche Natur, die der Herr bei seiner Menschwerdung angenommen hatte (2, 14), bildete für ihn in gewissem Sinne eine Schranke seiner Beziehung zu Gott. Die innere Gemeinschaft, den Wechselverkehr des Sohnes mit dem Vater, vermochte sie allerdings nicht zu hemmen, dagegen wohl die volle Erfahrung der Liebe und Hilfe Gottes und den vollkommenen Anteil an der Herrlichkeit des göttlichen Lebens. In diesem Sinn machte sich das Fleisch als ein trennender Vorhang zwischen Jesus und Gott fühlbar und gestaltete das irdische Dasein des Herrn zu einem Leben des Glaubens, der Versuchung und des Leidens (5, 7f.). Mit der Ablegung des Fleischesleibes ist Jesus durch den Vorhang hindurchgeschritten

---

[66]) Ob man den Gen. *τῆς σαρκὸς αὐτοῦ* von *τοῦ καταπετάσματος* oder unmittelbar von *διά* abhängig sein läßt, trägt für das Verständnis wenig aus. Die letztere, wohl näherliegende Fassung vertritt D durch die Wiederholung der Präpos. vor *τῆς σαρκός*.

[67]) Instrumental scheinen Chrys. und die von ihm abhängigen Griechen die Präpos. verstanden zu haben. Sicher Thdrt, der dabei an den Abendmahlsgenuß denkt: *ὥσπερ γὰρ ὁ κατὰ νόμον ἀρχιερεὺς διὰ τοῦ καταπετάσματος εἰς τὰ ἅγια τῶν ἁγίων εἰσῇει, . . . οὕτως οἱ εἰς τὸν κύριον πεπιστευκότες διὰ τῆς τοῦ παναγίου σώματος μεταλήψεως τῆς ἐν οὐρανοῖς ἀπολαύσουσι πολιτείας.* Eine ganz andere Wendung gibt Keil dem Gedanken: Jesus habe mittels des Vorhangs, d. h. indem er ihn beiseite schob, oder ohne Bild mittels seiner menschlichen Natur, d. h. dadurch, daß er sie in den Tod gab, den Eingang ins Heiligtum zu einem neuen und lebendigen Weg eingeweiht. Allein die Beziehung auf den Tod ist eingetragen, wenn *διά* nicht lokal, sondern instrumental gemeint sein soll.

[68]) Will man ein Part. ergänzen, was indes nicht notwendig ist, so kann es nicht *οὖσαν* oder *ἄγουσαν* (Bleek), sondern nur *εἰσελθών* sein.

und zum uneingeschränkten Genuß der Nähe Gottes gelangt [69]). Damit hat er zugleich denen die Bahn zu der unmittelbaren Gottesgemeinschaft freigemacht, als deren Vertreter er zu Gott gegangen ist. So leitet die Aussage v. 20 zu der Schilderung des zweiten Besitztumes über, dessen sich die Christen der Ausführung von 4, 14—10, 18 zufolge erfreuen dürfen. Sie haben nicht bloß die Ermächtigung zum Eingang in das himmlische Heiligtum v. 19, sie haben dort auch einen großen Priester, der als das Haupt der Gemeinde sich ihrer annimmt und für sie eintritt v. 21. Wenn der Vf den Herrn trotz der Anspielung auf den Versöhnungstag v. 19 nicht wie 4, 14 *ἀρχιερέα*, sondern *ἱερέα μέγαν* nennt, so tut er das, weil er neben der priesterlichen auch die königliche Würde Christi im Auge hat und den Herrn wie 7, 1—25 als den Priesterkönig nach der Art Melchisedeks betrachtet. In *μέγαν* faßt sich wie 4, 14 die Erhabenheit der Person und der Stellung einheitlich zusammen [70]). Sie bringt es mit sich, daß Christus als der über das Haus Gottes d. h. die Gemeinde (3, 6) [71]) gesetzte Priester dieser durch seinen Dienst alles vermitteln kann, was sie zur Standhaftigkeit in ihren Versuchungen und zur Erreichung des Heils noch bedarf (4, 16; 7, 25).

Besitzen demnach die Gläubigen die Ermächtigung zum Eintritt in das himmlische Heiligtum in Kraft des Blutes Jesu und zwar als einen durch den lebendigen Christus gebahnten Weg, und haben sie ferner an dem Herrn einen großen Priester, der sich ihrer annimmt (v. 19—21), so sollen sie den ihnen erschlossenen

---

[69]) Um eine genauere Parallele zwischen dem Hinzutritt Christi und der Christen zu Gott zu gewinnen, faßt Westcott S. 320 *τουτέστι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ* als Erläuterung von *ὁδὸν πρόσφατον καὶ ζῶσαν* und erklärt: Auf dem Weg seines Fleisches, d. h. seines Menschseins, ging Christus nach seinem Selbstopfer durch den Vorhang als ein zum Mitleid befähigter Hoherpriester, und auf dem Weg seines Fleisches, nämlich durch Teilnahme an der Kraft seiner Menschheit und besprengt mit seinem Blut, können die Christen Gott nahen. Ähnlich A. Seeberg. Diese Auffassung verkennt jedoch die Struktur des Satzes, denn auch abgesehen von der harten, durch 7, 5 nicht gerechtfertigten Beziehung von *τουτέστιν* über *διὰ τοῦ κατ.* hinweg verwendet sie die Satzglieder so, als ob es hieße: *ἐνεκαίνισεν τὴν σάρκα αὐτοῦ ὁδόν.* — Die seit Chrys. von vielen Auslegern beigezogene Vorstellung, Jesu menschliche Natur habe seine Gottheit verhüllt, trägt einen ganz fremdartigen Gedanken ein. — Ebenso unbegründet ist Schlichtings u. a. Annahme einer Anspielung auf Mt 27, 51 cf Zahn Bd I³ S. 713 f.

[70]) Der durchgängige Sprachgebrauch des Briefes und namentlich die Bezeichnung Christi als *ἀρχιερεὺς μέγας* 4, 14 beweist, daß *ἱερεὺς μέγας* nicht den Hohenpriester meint, trotzdem in der LXX *ὁ ἱερεὺς ὁ μέγας* (Lev 21, 10; Num 35, 28 u. ö.), sogar ohne Art. vor dem Substantiv (Sir 50, 1) und dem Adj. (1 Mkk 12, 20) von diesem gebraucht wird.

[71]) Die von Theophyl. und manchen Neueren vorgezogene Deutung von *οἶκος τοῦ θεοῦ* auf den Himmel hat die Parallele 3, 6 und den Zusammenhang gegen sich. Überdies würde der Vf dann nicht *ἐπί*, sondern *ἐν* geschrieben haben cf 8, 1.

Zugang nicht ungenützt lassen, sondern im Gebet zu Gott hinzutreten v. 22 cf 4, 16 [72]). Dies sollen sie tun mit einem aufrichtigen Herzen (Jes 38, 3; Test. Dan 5, 3), dem es ein ganzer Ernst ist, in die Nähe Gottes zu gelangen [73]), und mit vollem Glauben (cf 6, 11), der sich nicht durch Bedenklichkeiten und Zweifel stören läßt, sondern Gott ein ungebrochenes Vertrauen entgegenbringt. Dies kann der Vf um so eher von ihnen erwarten, als sie sich nicht nur im Besitze objektiver Vorzüge befinden (v. 19—21), sondern auch durch subjektive Erlebnisse in Beziehung zu Gott versetzt sind. Wie die Priester des AB durch Blutbesprengung und Waschung für ihren Dienst geweiht wurden (Ex 29, 4. 21; Lev 8, 6. 30), haben auch sie eine Reinigung erfahren, die ihnen gestattet, Gott zu nahen. Auch sie sind besprengt worden, aber nicht mit dem Blut von Opfertieren, sondern mit dem ungleich wirksameren Blute Christi (12, 24; 1 Pt 1, 2) und nicht an ihrem Leibe, sondern an ihrem Herzen, dem Zentrum ihres Innenlebens. Es ergibt sich von selbst, daß dies nur ein bildlicher Ausdruck für die persönliche Zuwendung der in Christi Sterben erfolgten Sündensühne d. h. für die Zuteilung der Sündenvergebung an den einzelnen ist (Ez 36, 25). Darum wird als Wirkung der Besprengung nicht die *καθαρότης τῆς σαρκός* 9, 13, sondern die Befreiung von dem bösen Gewissen genannt cf 9, 14 [74]). Die *συνείδησις πονηρά* ist das Bewußtsein, durch einzelne Verfehlungen (cf 10, 2) wie durch die sündige Gesamtrichtung des Willens Gott gegenüber verschuldet zu sein [75]). Solange dieses Schuldbewußtsein vorhanden ist, kann ein völliges Vertrauen zu Gott und eine frohe Zuversicht zu ihm nicht aufkommen. Die mit der Sündenvergebung eingetretene Beseitigung des bösen Gewissens ermöglicht daher erst ein gläubiges Hinzutreten

---

[72]) Zu *προσερχώμεθα* ergänzt man am besten *τῷ θεῷ* cf 7, 25; 11, 6. Möglich wäre auch *τοῖς ἁγίοις* cf v. 19. Dagegen ist nach dem Sprachgebrauch unzulässig, *ἐπὶ τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ* v. 21 mit *προσερχώμεθα* zu verbinden cf r: *in templum dei accedamus*; zu allgemein Theophyl.: *προσερχώμεθα τῇ πίστει καὶ τῇ πνευματικῇ λατρείᾳ ἢ τῷ οὐρανῷ*. Die LA *προσερχόμεθα* (D K L P Min) ist nur orthographische Variante cf zu 6, 1 oben S. 146 A 82.

[73]) *Ἀληθινὴ καρδία* steht Jes 38 für לֵב שָׁלֵם. Das Adj. heißt 10, 22 im Unterschied von 8, 2; 9, 24 „aufrichtig“ und steht bei der LXX in diesem Sinne für יָשָׁר Hi 4, 7; 8, 6; 17, 8 und יְשָׁרִים Hi 6, 25. Cf Thdrt: *μετὰ εἰλικρινοῦς διαθέσεως*; Oekum.: *μετὰ ἀληθείας, μηδὲν νόθον ἢ ὑπουλον ἔχοντες*; r: *cum veraci corde.*

[74]) Zu der prägnanten Konstruktion *ῥαντίζεσθαι ἀπό* „durch Besprengung gereinigt werden von“ cf Winer § 66, 2d; Blaß § 40, 3. Zu der durch die ältesten Hss. bezeugten Form *ῥεραντ.* cf Blaß § 15, 6.

[75]) In dem Ausdruck *συνείδησις πονηρά* wird wie in dem entgegengesetzten *συνειδ. καλή* 13, 18 oder *ἀγαθή* 1 Pt 3, 16. 21 auf die Form des Bewußtseins übertragen, was von dessen Inhalt gilt. In beiden Fällen resultiert die Beschaffenheit des Bewußtseins aus dem Verhalten, das sich in ihm spiegelt. Zur Sache cf oben S. 250 A 91.

zu Gott [76]). Mit der Reinigung des Innern ist eine solche des Naturlebens verknüpft. Auch die Gläubigen sind am Leibe gewaschen (Lev 16, 4). Da hier nicht die *καρδία*, sondern *τὸ σῶμα* als Objekt der Reinigung genannt wird, kann die Waschung nicht bildlich gemeint sein, sondern muß im eigentlichen Sinn verstanden werden. Eine solche Waschung ist den Gläubigen in der Taufe widerfahren cf Eph 5, 26; Tit 3, 5; Justin apol. I 61. Freilich stünde diese auf einer Stufe mit den rituellen Waschungen des Judentums und gehörte also mit zu den *δικαιώματα σαρκός* 9, 10, wenn sie nichts anderes als eine Reinigung des Leibes wäre. Mit Rücksicht darauf könnte man geneigt sein anzunehmen, der Vf habe die Waschung des Leibes nur als Symbol der inneren Reinigung durch das Blut Christi verstanden (cf 1 Pt 3, 20 f.). Dem steht jedoch die Parallelisierung der beiden Participia durch *καί* und die augenscheinliche Kontrastierung von *τὰς καρδίας* und *τὸ σῶμα* entgegen. Wenn der Vf erklärt, die Gläubigen seien am Leibe mit reinem, zur Reinigung geeignetem [77]) Wasser gewaschen worden, scheint er sagen zu wollen, auch ihr Leibesleben sei mit eingeschlossen in die Weihung der ganzen Persönlichkeit, die sie durch den Anschluß an Christus empfangen haben [78]). So sind sie also durch einen, wie der Vf andeutet, zwar der Vergangenheit angehörigen, aber fortwirkenden Akt in einen Stand versetzt, der sie befähigt, von dem Priesterrecht Gebrauch zu machen, das ihnen durch Jesu Selbsthingabe und Eingang zu Gott verliehen worden ist.

Der Fluß der Rede hat an keiner Stelle Anlaß gegeben, das Satzgefüge zu unterbrechen, und der Inhalt der Participialbestimmungen *ῥεραντισμένοι* und *λελουσμένοι* steht in so enger Beziehung zu dem Vorhergehenden, daß ihre Zugehörigkeit zu demselben nicht füglich in Frage gestellt werden kann [79]). Mag man es auffallend finden, daß die kurze Ermahnung *προσερχώμεθα μετὰ ἀληθινῆς καρδίας ἐν πληροφορίᾳ πίστεως* sowohl durch vorausgeschickte (v. 19—21) als durch nachfolgende Participialsätze motiviert wird, wogegen

---

[76]) Cf Barn 19, 12: *οὐ προσήξεις ἐπὶ προσευχὴν ἐν συνειδήσει πονηρᾷ*, fast wörtlich gleich Did 4, 14. Als heidnische Parallele cf Dittenberger, Sylloge No. 567, wo als Bedingung für den Eintritt in den Tempel gefordert wird: *πρῶτον μὲν καὶ τὸ μέγιστον, χεῖρας καὶ γνώμην καθαροὺς καὶ ὑγιεῖς ὑπάρχοντας καὶ μηδὲν αὐτοῖς δεινὸν συνειδότας.*

[77]) Test. Levi 8, 5 berichtet Levi von 7 Weiheakten, durch welche er von Engeln zum Priester eingesetzt worden sei, und sagt: *ὁ δεύτερος ἔλουσέ με ὕδατι καθαρῷ.*

[78]) Zur Form *λελουσμ.* in den älteren Codd. cf Blaß § 16, 1.

[79]) Bei den meisten griech. und lat. Exegeten läßt sich nicht mit völliger Sicherheit entscheiden, wie sie die Sätze verbinden; dagegen ziehen Chrys. XIX S. 224, Herveus die Participia *ῥεραντ.* u. *λελουσμ.* zum Vorhergehenden, ebenso d, r, Ephr, syr[1]; von Neueren z. B. Bleek, Del., Riehm, Westc.

bei v. 23 eine derartige Begründung fehlt, so läge darin doch nur dann eine wirkliche Schwierigkeit, wenn sich aus der Kombination der Participia eine Wiederholung ergäbe, oder wenn ein offensichtlicher Zusammenhang zwischen 22b und 23 zerrissen würde. Beides ist nicht der Fall, und es empfiehlt sich daher um so weniger, mit ῥεραντισμένοι eine neue Periode beginnen zu lassen [80]), als bei dieser Konstruktion das nicht aller Analogie im Brief entbehrende (cf 12, 4. 6. 14) Asyndeton ebensowenig vermieden wird wie bei der Abteilung des Satzes hinter ὕδατι καθαρῷ. Dem würde man nur dadurch entgehen, daß man den Übergang zur zweiten Ermahnung schon mit καὶ λελουσμένοι κτλ. eintreten ließe [81]); aber dies würde die zusammengehörigen Participia voneinander losreißen. Wenn die Erinnerung an die Taufe an sich auch eine gute Motivierung für die Ermahnung zum Festhalten am Bekenntnis darböte, so doch nicht in der Formulierung, welche in den Worten λελουσμένοι κτλ. vorliegt. Überhaupt läßt sich nirgends eine passendere Stelle zur Abteilung des Satzgefüges finden als hinter ὕδατι καθαρῷ. Zwar dient der Inhalt von v. 19—21 auch den Ermahnungen v. 23 u. 24 zur Begründung, aber lange nicht so unmittelbar wie derjenigen von v. 22, und ohnehin sind jene (v. 23 u. 24) jeweilen mit einer besonderen Motivierung versehen. Möglich bleibt, daß das καί vor λελουσμένοι dem Vf bei dem Fortschritt zu κατέχωμεν v. 23 noch in der Erinnerung gelegen hat, und daß der asyndetische Übergang zu einem neuen Satz ihm darum nicht so bestimmt zu Bewußtsein gekommen ist wie dem Exegeten, der den vorliegenden Text auf seine logische und grammatische Gliederung untersucht.

Immerhin fährt der Vf nun mit einem neuen Ansatz fort: [10, 23] Laßt uns festhalten an dem Bekenntnis der Hoffnung unbeugsam; denn treu ist der, der die Verheißung gegeben. Wie die Leser das, was sie im Glauben besitzen, nicht unbenützt lassen dürfen, so sollen sie auch festhalten [82]) an dem Bekenntnis, das die Hoffnung zu seinem Inhalt und Gegenstand hat [83]). So wenig als 3, 6; 6, 11. 18; 7, 19 ist hier mit ἐλπίς das Hoffnungsgut gemeint. Man darf nur die Hoffnung nicht rein formal ohne Rücksicht auf ihren Inhalt in Betracht ziehen. Die Christen bekennen ihre Hoffnung, wenn sie bezeugen, daß sie von dem wiederkommenden Christus die Vollendung des Heils erwarten (9, 28). Noch stärker als 4, 16 tritt in ὁμολογία

---

[80]) So Thdrt., neuerdings z. B. Hofm., Seeb.
[81]) Cf Erasm., Beza, Bengel, Lünem., Weiß u. a.
[82]) Zur LA κατέχομεν (K P Min) cf S. 316 A 72.
[83]) Die nur bei abendländischen Zeugen (D d r vulg) sich findende Voranstellung von τ. ἐλπ. vor τ. ὁμολ. erklärt sich aus dem Bestreben τὴν ὁμολ. und ἀκλινῆ zusammenzurücken. Die Beifügung von ἡμῶν hinter ἐλπίδος (ℵ vulg syr[1] aeth) ist Glosse.

hier (cf auch 3, 1) das subjektive Moment hervor[84]). Daß auf diesem der Nachdruck ruht, zeigt der Prädikatsakkusativ ἀκλινῆ[85]) (5, 14; 7, 24). Trotz aller Leiden der Gegenwart und aller scheinbaren Unsicherheit der Zukunft, sollen sich die Leser in ihrer Hoffnung nicht irre machen lassen, sondern einen unbeugsamen Bekennermut bewahren (3, 6. 14). Dazu darf der Vf sie auffordern, denn ihre Hoffnung wird sie nicht täuschen. Der Gott, welcher die Verheißung gegeben (6, 13; 11, 11; 12, 26) und ihnen damit Grund und Recht zum Hoffen verliehen hat, ist zuverlässig (1 Kr 1, 9; 10, 13; 1 Th 5, 24) und wird seine Zusage nicht unerfüllt lassen. Die Treue, mit der er zu seinem Worte steht, befähigt und verpflichtet die Leser, auch ihrerseits dem Bekenntnis treu zu bleiben.

Neben die Ermahnung zum Glauben v. 22 und zur Hoffnung v. 23 tritt (cf 6, 10—12) endlich eine solche zur Liebe: [10, 24 f.] Und laßt uns aufeinander achten behufs Anreizung zur Liebe und guten Werken, nicht im Stiche lassend unsere Versammlung, wie es bei etlichen Brauch ist, sondern [einander] ermahnend und das um so mehr, als ihr den Tag herannahen seht. Mit der Pflege ihres eigenen religiösen Lebens genügen die Leser ihrer Christenpflicht noch nicht. Zu ihrer Aufgabe gehört auch die Förderung der anderen. Anstatt einander gleichgültig sich selbst zu überlassen, sollen sie sich gegenseitig ihre Aufmerksamkeit zuwenden[86]), nicht etwa um die Fehler der Brüder zu erspähen oder ihre Vorzüge mit mißgünstigen Blicken zu betrachten, sondern um einander zur Überwindung der wahrgenommenen Mängel und zum Fortschritt im Guten anzuspornen[87]). Auf welchem Gebiet die Anreizung er-

---

[84]) Damit fällt alle Berechtigung hin, in ὁμολογία den Hinweis auf ein formuliertes Bekenntnis zu erblicken, so A. Seeberg, Der Katechismus S. 142 ff., 148 ff. Die Beziehung auf λελουμένοι v. 22 gewährt dieser Auffassung nur dann eine Stütze, wenn man 22[b] grammatisch mit 23 verbindet. Wäre an ein Taufbekenntnis gedacht, so würde man überdies statt ὁμολ. τῆς ἐλπίδος viel eher ὁμολ. τῆς πίστεως erwarten, weshalb 044. 1245. 1898 wirklich so korrigieren. Cf auch oben S. 66 A 69 u. 70.

[85]) Da der Vf nicht das Adverb (cf 4 Mkk 17, 3), sondern das Adj. (cf 4 Mkk 6, 7; Philo V virt. 216 [nobil. 5]) gebraucht und also nicht für das κατέχειν, sondern für die ὁμολογία eine nicht wankende Festigkeit fordert, so kann er nur den Akt des Bekennens meinen; sonst ergäbe sich der gar nicht in den Zusammenhang passende Gedanke, die Leser sollten die confessio invariata festhalten.

[86]) Κατανοεῖν „etwas aufmerksam ansehen" z. B. von Spionen Jos. ant. III 302 (14, 1); V 5 (1, 2), mit persönlichem Objekt (3, 1) „jemand genau betrachten" Hi 30, 20, „ihm scharf aufpassen" Ps 37, 32.

[87]) Παροξυσμός sonst immer in malam partem gebraucht: „Gereiztheit" AG 15, 39, „Zorneseifer" Deut 29, 28; Jer 32 (LXX 39), 37, hier in gutem Sinn: *in provocationem* vulg. So auch παροξύνειν = anregen Polyb. I 14, 1; II 22, 2. Andere Beispiele bei Bleek III S. 676. Chrys., Thdrt, Theophyl.,

folgen soll, sagen die Genetive *ἀγάπης* und *καλῶν ἔργων*. Die Leser sollen einander anfeuern zu einer Bruderliebe, der das Wohl der anderen am Herzen liegt, und zu Handlungen, deren sittlicher Wert sie von selbst empfiehlt [88]). Worauf diese allgemein gehaltene Ermahnung abzielt, lassen die Participialsätze v. 25 erkennen, die zwar den Inhalt von v. 24 nicht vollständig erschöpfen, wohl aber zeigen, was für ein Verhalten der Forderung des Vf entspricht bzw. widerspricht. Unvereinbar mit dem Bestreben, einander zu fördern, ist ein *ἐγκαταλείπειν τὴν ἐπισυναγωγὴν ἑαυτῶν*. Das nur der hellenistischen Sprache angehörige Dekompositum *ἐπισυναγωγή* bezeichnet entweder die Handlung oder das Ergebnis des *ἐπισυνάγειν* d. h., was hier im Zusammenhang allein in Betracht kommt, entweder die Sammlung, Vereinigung, Zusammenkunft (2 Th 2, 1) oder die versammelte Gemeinde (2 Mkk 2, 7). Von *συναγωγή* unterscheidet sich *ἐπισυναγωγή* nur so, daß zu dem Begriff der Sammlung das lokale Moment der Vereinigung an einem Ort hinzutritt. Dagegen bringt *ἐπί* nicht zum Ausdruck, daß die betreffende Versammlung zu einer anderen hinzukomme und nur eine Nebenversammlung bilde [89]). Mit dem Wortlaut von v. 25

Euthym. beziehen *παροξυσμός* auf den Anreiz zur Nachahmung, den man durch die Wahrnehmung des Guten bei anderen selbst gewinnt; aber v. 25 zeigt, daß der Vf an die Einwirkung auf die anderen denkt; auch bleibt bei der Auffassung der griech. Exegeten unerklärt, warum gerade *ἀγάπη* und *καλὰ ἔργα* und nicht auch andere christliche Tugenden als Gegenstand der Nacheiferung genannt werden.

[88]) Die Verbindung mit *ἀγάπη* könnte dazu veranlassen, unter den *καλὰ ἔργα* speziell Werke der Wohltätigkeit zu verstehen (cf 1 Tm 5, 10; 6, 18; Tit 3, 14). Der Zusammenhang läßt jedoch nicht an äußere Hilfeleistung, sondern an innere Förderung denken, weshalb mit *καλὰ ἔργα* wie gewöhnlich sittliche Handlungen aller Art gemeint sein müssen (1 Tm 5, 25; Tit 2, 7. 14; 3, 8; 1 Pt 2, 12). Der Ausdruck stammt aus der rabbinischen Sprache cf Schlatter, Beitr. z. Förder. christl. Theol. VI 5, S. 107. Im Unterschied von *ἀγαθός* geht *καλός* mehr auf den Eindruck nach außen cf Zahn zu Mt 5, 16 Bd I³ S. 207 A 62.

[89]) In verbis decompositis kann *ἐπί* alle die Bedeutungen haben, welche der Praepos. zukommen (cf Schubert in Xenia austriaca 1893 I, S. 233—251), doch schleift sich der Sinn der Präpos. bei der Zusammensetzung oft stark ab. So steht *ἐπισυνάγειν* häufig ziemlich gleichbedeutend mit *συνάγειν* = „sammeln", „versammeln", nur daß in *ἐπί* die Richtung auf das Ziel der Sammlung etwa noch hervortritt: Mc 1, 33; Lc 12, 1; 1 Mkk 5, 16; 7, 12, so besonders von der Sammlung der zersprengten Glieder der Gemeinde Gottes Mt 24, 31; Ps 106, 47; 147, 2; 2 Mkk 1, 27; 2, 18, aber auch von der Sammlung in feindlicher Absicht, hier stets mit *ἐπί* Mi 4, 11; Sach 12, 3 u. a. Gelegentlich scheint durch *ἐπι* auch das Hinzukommen zu einer schon vorhandenen Menge ausgedrückt werden zu sollen cf Dan 11, 34; 1 Mkk 5, 38; Polyb. I 75, 2; XIV 2, 8. — Das Substantiv *ἐπισυναγωγή* bezeichnet vorwiegend eine Handlung, so a) das Sammeln von Geldmitteln Jnscr. Graecae XII 3 Suppl. 1904 Nr. 1270 (citiert bei Deißmann, Licht vom Osten² S. 70f.). b) die Vereinigung der Gläubigen mit dem Herrn bei seiner Parusie 2 Th 2, 1; Dion. Alex. bei Euseb hist. eccl. VII

wären die beiden angegebenen Bedeutungen von *ἐπισυναγωγή* verträglich. Der Vf könnte ebensowohl davor warnen, die gottesdienstlichen Zusammenkünfte der Gemeinde wie die Gemeinde selbst im Stich zu lassen. Im ersteren Falle würde man indes statt des Singular *τὴν ἐπισυναγωγήν* eher den Plural erwarten, den auch die Ausleger, welche diese Auffassung vertreten von Chrys bis Lünemann häufig genug dafür einsetzen. Überdies kommt bei der zweiten Bedeutung *ἐγκαταλείπειν* in seinem eigentlichen Sinn „im Stich lassen" (Hb 13, 5; Mt 27, 46; 2 Kr 4, 9) mehr zur Geltung, und die Warnung bekommt so erst den vollen Ernst, den der Zusammenhang v. 26 ff. erheischt. Bedenklich könnte nur machen, daß die Worte *καθὼς ἔθος τισίν* das *ἐγκαταλείπειν τὴν ἐπισυναγωγήν* als eine bei einzelnen Gemeindegliedern zur Gewohnheit gewordene Handlungsweise bezeichnen [90]), was für das Fernbleiben von den gottesdienstlichen Zusammenkünften vortrefflich paßt, anscheinend aber nicht ebenso für das im Stiche Lassen der Gemeinde. Dieses Bedenken fällt jedoch dahin, wenn man *ἐπισυναγωγή* nicht von der Religionsgenossenschaft im allgemeinen, sondern von der zum Gottesdienst versammelten Gemeinde versteht, wie ja auch *συναγωγή* in beiderlei Sinn gebraucht wird [91]). Was bei einzelnen bereits zur leidigen Gewohnheit geworden ist, die Abwendung von der zu gemeinsamer Erbauung vereinigten Gemeinde, soll nicht auch bei den übrigen einreißen. Es wäre das nicht eine verhältnismäßig leicht zu beurteilende Nachlässigkeit, sondern das Anzeichen einer inneren Entfremdung von der Gemeinde und den ihr anvertrauten Heilsgütern. Der Zusammenhalt der Gesamtheit sollte stark genug sein, um ein so bedenkliches Auseinanderstreben zu verhüten. Daß die *τινές* ihre christliche Gemeinde mit einer anderen etwa der jüdischen vertauschten, ist aus *ἑαυτῶν* nicht zu

---

24, 5. c) Die Zusammenziehung Orig. hom. II in Genes. (ed. Lomm. VIII S. 103) im Anschluß an *ἐπισυνάγων* Gen 6, 16 von der Konvergenz der Seitenflächen der Arche nach der Konstruktion des Orig. d) nach Passow das Summieren bei Ptolemaeus (die von Stephanus im Thesaurus angeführten Stellen des Ptolem. und Proklus habe ich in den mir zur Verfügung stehenden Ausgaben nicht identificieren können), seltener das Ergebnis der Handlung, so a) *ἐπισυναγωγὴ τῶν παραλειπομένων* im Titel des 3. Buches von Artemidors Oneirokritikon, b) = „die versammelte Gemeinde" 2 Mkk 2, 7. — Die griech. Exegeten bevorzugen die erstere Fassung. So umschreibt Chrys. XIX S. 224. 226 f. *ἐπισυν.* durch *συνουσία· σύνοδος*, Thdrt durch *συμφωνία*, Oekum. durch *τὸ συνῆχθαι ἐπὶ τὸ αὐτό*, Theophyl. durch *τὸ ἐπισυνάγεσθαι*. Die Lat. übersetzen *collectionem nostram* d vulg, *congregationem nostram* r.

[90]) Cf Jo 19, 40; AG 25, 16; 1 Mkk 10, 89; 2 Mkk 13, 4; Mart. Polyk. 9, 2; 13, 1; 18, 1.

[91]) Im NT heißt *συναγωγή* die zum Gottesdienst versammelte Gemeinde AG 13, 43; Jk 2, 2, dagegen die Religionsgenossenschaft Ap 2, 9; 3, 9. Cf über die Bedeutung von *συναγωγή* Schürer. Gesch. d. jüd. Volkes II⁴ S. 504—6; III⁴ S. 74 f. und besonders Zahn, Einl. I³ § 4 A 1.

folgern. Einem Substantiv beigefügt, drückt das Reflexivum, selbst wenn es dem Nomen vorangestellt ist, häufig genug nicht mehr als das Verhältnis naher Zugehörigkeit aus, so daß es sich von dem Possessivpronomen kaum noch unterscheidet [92]). Der Gegensatz zwischen der eigenen und einer fremden Gemeinde liegt dem Zusammenhang ganz fern. Das Pronomen will nur dartun, wie unnatürlich es ist, daß einzelne die Gemeinde im Stiche lassen, von der sie sich doch nicht lösen können, ohne die engsten Bande der Zugehörigkeit zu zerreißen. Eben darum ist man auch nicht berechtigt, mit Zahn, Einl. II³ § 46 A 11 in den *τινές* Christen zu erblicken, welche die Versammlung, zu der sie gehören, verlassen, um sich einer anderen Gruppe von Christen am gleichen Ort zuzuwenden, weil sie dort mehr Erbauung zu finden hoffen [93]). Nicht der separatistischen Tendenz einzelner, sondern wie die allgemeine Formulierung der Ermahnung zeigt, der Gleichgültigkeit und Erschlaffung der ganzen Gemeinde tritt der Vf entgegen [94]). Die Leser sollen sich durch das üble Beispiel der *τινές* nicht bestimmen lassen, auch ihrerseits der Gemeinde mehr und mehr den Rücken zu kehren, vielmehr durch gegenseitige Ermahnung einander zur Treue und zum Eifer aufmuntern. Als Objekt von *παρακαλοῦντες* ergänzt sich aus dem Zusammenhang ohne weiteres *ἑαυτούς* cf 3, 13, bzw. *ἀλλήλους* 10, 24. Die Leser brauchen nicht besonders gereift zu sein, um der Aufforderung des Vf nachkommen zu können. Wer von ihnen noch soviel Empfänglichkeit besitzt, daß die ernste Erinnerung an die Pflicht eines jeden Christen einen Eindruck auf ihn macht und ihn zur Selbstbesinnung bewegt, kann durch seinen Zuspruch den anderen zu gleicher Einkehr behilflich sein. Anlaß dazu besitzen alle um so mehr, als sie selbst sehen, daß der Tag sich naht. Durch *ἡ ἡμέρα* wird nicht wie Rm 13, 12; 1 Th 5, 4 f. 7 f. der Tag der Nacht gegenübergestellt. Was sonst *ἡ ἡμέρα τοῦ*

---

[92]) An manchen Stellen des NT, wo *ἑαυτ.* vor (Mt 8, 22; Phil 2, 12; 1 Th 2, 12) oder nach dem Substantiv (Mt 18, 31; 25, 1. 3. 4; Lc 12, 36; 13, 19; 16, 5; 19, 13; Rm 16, 18) steht, läßt sich nicht ohne Zwang ein Ton auf das Pron. legen cf Winer-Schmiedel § 22, 15 d. Ebenso verhält es sich bei anderen Schriftstellern cf Jos. ant. VI 42 (3, 5); Polyb. I 3, 5; II 37, 2; III 1, 1; über die Papyri cf Moulton S. 140. Das Pron. hat in solchen Fällen kaum mehr Nachdruck, als wenn es Deut 5, 22 heißt: *ταῦτα τὰ ῥήματα ἐλάλησε κύριος πρὸς πᾶσαν συναγωγὴν ὑμῶν.* Zu der Verwendung des Pron. der 3. Person für die 1. cf Blaß § 13, 1.

[93]) Die Existenz mehrerer christlicher *ἐπισυναγωγαί* an demselben Orte würde dann eine Analogie bilden zu dem Vorhandensein verschiedener jüd. *συναγωγαί* von Landsmannschaften, Berufsgenossenschaften usw. in Jerusalem (AG 6, 9), Damaskus (AG 9, 2), und Rom (cf Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes III⁴ S. 81—84). Auch die *συναγωγὴ Κορέ* (Num 16, 5. 6. 11. 16. 21), die sich von der *συναγωγὴ Ἰσραήλ* Num 16, 9 losgelöst hat, ließe sich vergleichen.

[94]) Ähnliche Verhältnisse setzen voraus die Ermahnungen Barn 4, 10; Herm. sim. IX 26, 3; Jgn. Eph. 5, 3; 13, 1,

κυρίου heißt, wird hier als der bekannte Tag der großen Entscheidung schlechthin ἡ ἡμέρα, der Tag sondergleichen, der längst erwartete Tag genannt (cf Ez 7, 10 mit 12; 30, 3 mit 9; 1 Kr 3, 13)[95]. Das Herannahen dieses Tages kündet sich, wie den Lesern nicht entgehen kann, durch die Ereignisse der Gegenwart an. Welcher Art diese sind, sagt der Vf nicht; man müßte aus anderen Anhaltspunkten die Abfassungszeit des Briefes sicher bestimmen können, um zu wissen, worauf er anspielt. Aus dem Briefe selbst läßt sich nur die von neuem beginnende Bedrückung und Verfolgung der Gemeinde als ein Moment anführen, das die Signatur der Gegenwart kennzeichnet. In dem Maße, als nach der eigenen Wahrnehmung der Leser der entscheidungsvolle Tag sich nähert, muß sich auch ihr Eifer in der gegenseitigen Ermahnung steigern, anstatt daß sie den auflösenden Bestrebungen innerhalb der Gemeinde Spielraum lassen.

Es wäre verhängnisvoll, wenn diese weiter um sich greifen sollten, denn das würde für die Gemeinde nichts Geringeres als den gänzlichen Verlust des Heils bedeuten. Hieran erinnert der Vf die Leser 10, 26—31 mit einer fast drohenden Apostrophe, deren Inhalt und Ton ganz unverständlich bliebe, wenn es sich bei dem ἐγκαταλείπειν τὴν ἐπισυναγωγὴν ἑαυτῶν v. 25 um verhältnismäßig harmlosen Separatismus gehandelt hätte. Das Zurückbleiben von der Gemeinde ist nach des Vf's Überzeugung das Anzeichen eines beginnenden Abfalls vom Christentum und muß darum die schlimmsten Folgen nach sich ziehen, wenn ihm nicht rechtzeitig gesteuert wird. Ähnlich wie 6, 4—6 bringt der Vf den Lesern zum Bewußtsein, eine wie verhängnisvolle Sünde zu begehen sie in Gefahr sind. Hier wie dort will er sie durch den Hinweis auf das ihnen drohende endgültige Gericht aus ihrer Gleichgültigkeit und Sorglosigkeit aufschrecken. Aber während er dort den zu befürchtenden Ausschluß von dem Heile psychologisch motiviert, indem er auf die Unmöglichkeit einer nochmaligen inneren Umwandlung nach vollzogenem Abfall hinweist, begründet er ihn hier soteriologisch, indem er die Unmöglichkeit einer erneuten Opfersühne dartut. Dort galt es, die Leser aus ihrem Stumpfsinn aufzurütteln und zur sorgfältigen Beachtung dessen anzuregen, was ihnen der Vf über das Hohepriestertum Christi zu sagen hatte, hier, sie zu einem Verhalten zu bewegen, das mit ihrer bereits gemachten Erfahrung von der Wirkung des Hohepriestertums Christi in Einklang steht. Die v. 25[b] angekündigte Nähe des Gerichtstages bietet ungesucht den Übergang zur Kennzeichnung der ge-

[95]) Am meisten läßt sich vergleichen ἐκείνη ἡ ἡμέρα Mt 7, 22; 24, 36; Mc 14, 25; Lc 10, 12; 17, 31; 2 Th 1, 10; 2 Tm 1, 18; 4, 8, auch ὁ καιρός Lc 21, 8; Ap 1, 3; 22, 10.

fährlichen Lage, in der sich die Leser befinden: [10, 26 f.] Denn wenn wir willentlich sündigen, nachdem wir die Erkenntnis der Wahrheit empfangen haben, so erübrigt kein Opfer mehr für Sünden, wohl aber eine furchtbare Erwartung des Gerichts und Eifer eines Feuers, das die Widersacher verzehren wird. Zur Erläuterung seines Gedankens verwertet der Vf wie schon 5, 2 und 9, 7 die vom Gesetz getroffene Unterscheidung von Verfehlungen verschiedenen Grades. Die ἑκουσίως d. h. mit bewußter und entschlossener Mißachtung des göttlichen Willens verübten Sünden mußten durch Ausrottung aus dem Volke geahndet werden, wogegen die ἀκουσίως d. h. ohne Vorsatz und Böswilligkeit, nur aus natürlicher Schwäche begangenen eine Sühnung durch Opfer zuließen (Lev 4, 2. 13. 22. 27; 5, 15; Num 15, 25—31)[96]. Die Leser könnten sich nicht mit Unwissenheit entschuldigen, wenn sie sich weiterhin der Sünde überließen. Ihr Sündigen geschähe ἑκουσίως, da sie mit ihrer Bekehrung zu klar bewußter Erfassung und innerer Anerkennung der Wahrheit gelangt sind (Tit 1, 1; 1 Tm 2, 4; 2 Tm 2, 25; 3, 7)[97]. Durch diese Erinnerung will der Vf den des Ernstes ihrer Lage sich gar nicht bewußten Lesern zu bedenken geben, welche Verantwortlichkeit sie wie alle Christen mit der Erkenntnis der Wahrheit auf sich genommen haben, und ihnen zeigen, wohin sie gelangen müßten, wenn sie andauernd die Richtung weiter verfolgten, die sie mit ihrer Abwendung von der christlichen Gemeinde eingeschlagen haben. Würden sie durch eine derartige und zwar nicht bloß einmalige, sondern, wie das Präsens ἁμαρτανόντων andeutet[98],

[96]) Mag die Unterscheidung der בְּשָׁגָגָה und בְּיָד רָמָה begangenen Sünden im Gesetz nicht mit voller Konsequenz durchgeführt sein (cf Schmitz, Die Opferanschauung S. 27), so ist sie doch im Spätjudentum herrschend cf Jubil 22, 14; 41, 25; 30, 10; 33, 13. 17; Test. Jud. 19, 3 f.; Test. Zab. 1, 5; Jos. ant. III 231 f. (9, 3); auch oben S. 124 f. u. 246 A 77. Eine besonders bedeutsame Rolle spielt sie bei Philo cf z. B. I opif. mundi 128 (43); II post. Caini 10 f. (3); ebriet. 162 f. (40); III fug. et invent. 86 (16); IV vit. Mos. I 273 (49). Im Unterschied von Hb 5, 2; 9, 7 erwartet er vom Versöhnungstag eine Tilgung nicht nur der ἀκούσια, sondern auch der ἑκούσια ἁμαρτήματα II post. Caini 48 (13); V spec. leg. II 196 (septen. 23), wie er auch sonst in gewissen Fällen die Vergebung vorsätzlicher Sünden für möglich hält V spec. leg. I 227. 235. 238 (vict. 10. 11).

[97]) Ἐπίγνωσις ist im Unterschied von γνῶσις die eindringende und zutreffende Erkenntnis cf 1 Kr 13, 12; Rm 1, 28; 3, 20; 10, 2 (dazu Zahn Bd. VI S. 170. 474). Daher steht das Wort häufig von der klaren Erkenntnis Gottes und Christi Eph 1, 17; 4, 13; 2 Pt 1, 2. 3. 8; 2, 20 u. a. — Wenn hier die Wahrheit als Objekt der Erkenntnis genannt wird, so ist selbstverständlich die durch Christus vollkommen geoffenbarte Wahrheit gemeint cf Jo 8, 32; 14, 6, aber der Vf drückt sich absichtlich allgemein aus, da nur erläutert werden soll, inwiefern das Sündigen der Leser ein ἑκουσίως ἁμαρτάνειν wäre.

[98]) Cf Theophyl.: ὅρα δὲ πῶς οὐκ εἶπεν ἁμαρτόντων ἀλλ' ἁμαρτανόντων· τουτέστιν ἐπιμενόντων τῇ ἁμαρτίᾳ ἀμετανοήτως; ähnlich Oekum.

dauernd fortgesetzte Mißachtung des göttlichen Willens ein *ἑκουσίως ἁμαρτάνειν* üben, so wäre dafür kein Opfer mehr vorhanden; denn das allein in Betracht kommende (10, 4), von ihnen aber verschmähte und keiner Wiederholung fähige Opfer Christi (9, 25 f.; 10, 18) hätte für sie seine Bedeutung verloren. Was ihnen dagegen (zu *δέ* cf 2, 6) tatsächlich in Aussicht stände, ist das Widerspiel eines die Sünde tilgenden Opfers. Es bliebe ihnen nämlich in der Gegenwart die Erwartung eines Gerichts (9, 27), welche dadurch noch furchtbarer würde, daß sich die Schwere des bevorstehenden Entscheides noch nicht völlig abschätzen läßt[99]), in der Zukunft aber die rücksichtslos waltende Glut eines Feuers, welches alle vernichten wird, die sich durch ihren Widerstand gegen Gott als dessen Feinde ausweisen. Wenn der Vf in kühner Personifikation die verzehrende Glut des Feuers als Eifer bezeichnet[100]), so ist er dabei durch die Erinnerung an Jes 26, 11 LXX bestimmt, wo es heißt: *ζῆλος λήψεται λαὸν ἀπαίδευτον καὶ νῦν πῦρ τοὺς ὑπεναντίους ἕδεται*[1]). Er darf bei den Lesern auf Verständnis seiner Ausdrucksweise rechnen, da der ihm vorschwebende Zorneifer Gottes im AT häufig mit einem Feuer verglichen wird (Deut 4, 24 = Hb 12, 29; Ps 79, 5; Ez 38, 19; Zeph 1, 18)[2]).

Die furchtbare Strafe, welche v. 27 allen denen angekündigt wird, die sich ein willentliches Sündigen zuschulden kommen lassen, rechtfertigt der Vf ähnlich wie 2, 2 f.; 12, 25 mittels eines

---

[99]) Euthym. bemerkt: „*ἐκδοχὴ*“ *δὲ ἡ διαδοχὴ ἢ ὑποδοχή*, aber weder „Fortsetzung“, noch „Aufnahme“ entspricht dem Zusammenhang. Die Bedeutung *exspectatio* (r vulg) scheint in der vorchristlichen Litertur noch nicht nachgewiesen zu sein, ergibt sich aber einfach aus dem Gebrauch von *ἐκδέχεσθαι* Hb 10, 13; 11, 10 u. ö. und wird durch die Verss. verbürgt. Zu dem den Begriff des Adj. verstärkenden *τις* cf Blaß § 51, 1.

[100]) Der Anstoß an der schon von Chrys. und den späteren griech. Exegeten konstatierten Personifikation des Feuers hat zu Textänderungen Anlaß gegeben. Bei 10, 46 Thdrt (Graec. affect. curat. disput XII. Opp. ed. Schulz IV S. 1016) d vulg ist *μέλλοντος* durch *μέλλων* ersetzt und das Part. also auf *ζῆλος* bezogen, wobei *πυρός* die Bedeutung eines Gen. qual. erhält. Ganz frei gestaltet r den Text um: *et ignis zeli devorabit futuros adversarios.*

[1]) In Jes 26, 11: יְחֲזוּ וְיֵבֹשׁוּ קִנְאַת־עָם אַף אֵשׁ צָרֶיךָ תֹּאכְלֵם wird קִנְאַת־עָם von den meisten Auslegern als Objekt von יְחֲזוּ betrachtet, doch läßt es sich auch als Subjekt zum Folgenden ziehen und steht dann in Parallele mit אֵשׁ cf Duhm z. St..

[2]) Wie zu 6, 6 (cf oben S. 157 f.) betonen auch zu 10, 26 ff. seit Chrys. die Exegeten des Morgen- und Abendlands, der Vf wolle nicht die Möglichkeit einer 2. Buße, sondern die Zulässigkeit einer wiederholten Taufe bestreiten; allein wenn auch unmittelbar nicht von der *μετάνοια* die Rede ist, so wird doch vorausgesetzt, daß ein andauerndes *ἑκουσίως ἁμαρτάνειν* schließlich die Bekehrung unmöglich mache. Thdr Mops. anerkennt dies, nimmt jedoch an, der Apostel wolle nicht schon für die Gegenwart, sondern erst für die künftige Auferstehung dem beharrlich Sündigenden die Buße abschneiden.

Schlusses a minori ad maius durch den Hinweis auf die Ordnung des Gesetzes[3]): [10, 28 f.] Hat jemand Mosis Gesetz gebrochen, so stirbt er ohne Erbarmen auf zwei oder drei Zeugen. Wieviel ärgerer Strafe, meint ihr, wird wert geachtet werden, wer den Sohn Gottes mit Füßen getreten und das Blut des Testaments für gemein geachtet, durch welches er war geheiligt worden, und den Geist der Gnade geschmäht hat? Was der Vf v. 26 mit Hervorhebung des subjektiv erschwerenden Moments ein *ἑκουσίως ἁμαρτάνειν* genannt hat, um die Verschuldung der Genossen des AB und NB in genaue Parallele zu stellen, das nennt er jetzt, wo es sich nur um die Stellung zum Gesetz handelt, unter Betonung des objektiv gravierenden Moments ein *ἀθετεῖν νόμον Μωϋσέως*. Wie der Wortlaut zeigt (cf 7, 18)[4]) und die Anspielung auf Deut 17, 2—7 bestätigt, hat er dabei eine Versündigung im Auge, die wie der Götzendienst oder die Verführung dazu eine Grundordnung des Gesetzes antastet und so einen radikalen Bruch mit dem Gesetz selbst darstellt. Durch die Bezeichnung *νόμος Μωϋσέως*[5]) soll dieses nicht auf die Stufe einer bloß menschlichen Instanz herabgesetzt werden. So wenig das von Gott durch die Propheten geredete Wort darum aufhört, Gottes Wort zu sein, weil es durch menschliche Boten ergangen ist (1, 1), so wenig wird die göttliche Autorität des atl Gesetzes dadurch in Frage gestellt, daß es dem israelitischen Volk durch einen menschlichen Gesetzgeber übermittelt wurde, wenngleich die Vollkommenheit der Offenbarung je nach der Stellung des Offenbarungsträgers größer oder geringer ist (cf 2, 2 f.; 3, 5). Wenn daher ein Bruch des Gesetzes vorkommt, so muß, falls nur der vollzogene Tatbestand durch zwei oder drei Zeugen einwandfrei festgestellt wird[6]), an dem Fehlbaren die Todesstrafe vollzogen werden, ohne daß sich der Richter durch die Rücksicht auf die Person oder die Familie des Schuldigen zum Mitleid[7]) und zur Milderung der Strafe darf bestimmen lassen

---

[3]) Eine sachlich und formell bemerkenswerte Parallele bietet Philo III fug. et inv. 84 (16): *μονονοὺ γὰρ βοᾷ καὶ κέκραγεν, ὅτι τῶν εἰς τὸ θεῖον βλασφημούντων οὐδενὶ συγγνώμης μεταδοτέον. εἰ γὰρ οἱ τοὺς θνητοὺς κακηγορήσαντες γονεῖς ἀπάγονται τὴν ἐπὶ θανάτῳ, τίνος ἀξίους χρὴ νομίζειν τιμωρίας τοὺς τὸν τῶν ὅλων πατέρα καὶ ποιητὴν βλασφημεῖν ὑπομένοντας;*

[4]) *Ἀθετεῖν* hier nicht „rechtskräftig annullieren", sondern „rechtswidrig beiseitesetzen" cf Mc 7, 9; Ez 22, 26.

[5]) Die Weglassung des Art. bei *νόμος Μωϋσέως* wie AG 13, 39 ist nicht gewöhnlich cf Lc 2, 22; 24, 44; Jo 7, 23; AG 15, 5; 28, 23; 1 Kr 9, 9, erklärt sich jedoch genügend aus der Verbindung des Substantivs mit einem nicht determinierten Genitiv cf Winer-Schmiedel § 19, 13h S. 175.

[6]) *Ἐπί* von der Bedingung cf Blaß § 43, 3, *ἂν δύο καὶ τρεῖς μαρτυρήσωσιν* Chrys. XX S. 231.

[7]) Die LA *χωρ. οἰκτ. καὶ δακρύων* (D d syr[3]) ist unpassende Ausmalung cf 3 Mkk 1, 4; 6, 22.

(Deut 13, 9). Hiernach können sich die Leser selbst ein Urteil darüber bilden [8]), einer wieviel schwereren Strafe von seiten Gottes der gewärtig sein muß, der nicht die durch einen menschlichen Boten verkündigte Forderung Gottes verwirft, sondern sich an der durch den Sohn vermittelten Gnadenveranstaltung vergreift. In dreifacher Weise wird dieser verhängnisvolle Frevel gekennzeichnet: erstens durch *καταπατεῖν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ* als eine Tat äußerster Geringschätzung (cf Mt 7, 6; Ps 56, 2. 3; 57, 4) gegenüber dem, welcher als der Sohn in einzigartigem Sinn an der Hoheit Gottes Anteil hat; zweitens durch *ἡγεῖσθαι τὸ αἷμα τῆς διαθήκης κοινόν* als Mißachtung des vergossenen Blutes Christi, gleich als ob es gewöhnliches Blut eines beliebigen sündigen Menschen wäre [9]), während es doch zur Stiftung eines neuen Verhältnisses zwischen Gott und der Gemeinde und zur Begründung eines vollkommenen Heilsstandes gedient hat (9, 20; Mt 26, 28). Daß dieses Verhalten nicht als eine auf Unkenntnis beruhende und darum entschuldbare Verkennung, sondern als bewußte Verachtung des Todes Christi zu beurteilen ist, hebt der durch Assonanz mit *ἡγησάμενος* verbundene Zusatz *ἐν ᾧ ἡγιάσθη* hervor [10]): der, welcher jetzt das Blut Christi nicht höher wertet als profanes, hat früher in Kraft desselben [11]) eine Weihe für Gott erhalten (10, 10. 14), die es ihm mit der Deutlichkeit eigener Erfahrung vergewisserte, daß dieses Blut imstande sei, in die Gemeinschaft mit Gott und seinem Heil zu versetzen. Durch *ἐνυβρίζειν τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος* charakterisiert der Vf endlich drittens die Verschuldung des Abgefallenen als frevelhafte Beschimpfung des heiligen Geistes. Dieser wird, weil er zum inneren Verständnis und zur Aneignung der göttlichen Huld verhilft, wie Sach 12, 10 als Geist der Gnade gekennzeichnet [12]).

---

[8]) Hübsch bemerkt Theophyl.: *τὴν κρίσιν αὐτοῖς ἐπιτρέπει, ὅπερ εἰώθαμεν ποιεῖν ἐπὶ τῶν σφόδρα ὁμολογουμένων, τοὺς ἀκροατὰς δικαστὰς ποιοῦντες.*

[9]) *Κοινός* „gemeinsam“ (AG 2, 44) bekommt durch den Gegensatz zu *ἅγιος* die Bedeutung „profan“ (Mc 7, 2), „unrein“ (Rm 14, 14). Dementsprechend bemerkt Chrys. XX S. 232: *Κοινὸν τί ἐστι; τοντέστιν ἀκάθαρτον ἢ τὸ μηδὲν πλέον ἔχειν τῶν λοιπῶν.* Die Verss. teilen sich zwischen *communem* d syr[1] und *inmundum* r oder *pollutum* vulg. Im vorliegenden Zusammenhang ist es ziemlich gleichgültig, welche Übersetzung man bevorzugt, denn gewöhnliches Blut ist das eines sündigen Menschen. Dagegen gibt der Ausdruck kein Recht, an das Blut eines besonderen Missetäters zu denken.

[10]) Da der Satz *ἐν ᾧ ἡγιάσθη* in den beiden anderen Gliedern keine Parallele hat, ist er von A und einigen Codd. des Chrys. gegen das Zeugnis aller Hss. und Verss., auch Orig. Bd. II S. 228 u. III S. 104 weggelassen, von Blaß willkürlich hinter *ἐνυβρίσας* gesetzt worden.

[11]) *Ἐν*, häufig mit *αἷμα* verbunden Hb 9, 25; 10, 19; Rm 5, 9; Eph 2, 13; Ap 1, 5, bezeichnet die Person oder Sache, welche die Heiligung bewirkt (Jo 17, 17; Rm 15, 16; 1 Kr 1, 2; 7, 14).

[12]) *Τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος* heißt der göttliche Geist nicht als Geschenk

Der Ausdruck läßt ebenfalls erkennen, daß das Verhalten des Abgefallenen im vollsten Sinne als ein ἑκουσίως ἁμαρτάνειν betrachtet werden muß. Wie 6, 6 handelt es sich um einen bewußten Bruch mit dem Christentum, der den ehemaligen Bekenner Christi zu einem entschlossenen Verächter des Herrn macht. Daß dies mit einem Schlage geschähe, ist aus den Aoristen v. 29 nicht zu schließen. Dem ἀθετήσας v. 28 entsprechend wollen auch die Participia v. 29 nur besagen, daß in dem Zeitpunkt, in welchem die Strafe eintritt, die Verschuldung abgeschlossen vorliegt. Wie es dahin kommt, deutet das Präsens v. 26 (cf auch 6, 6) unmißverständlich an.

Es ist keine leere Drohung, wenn den Bundbrüchigen das göttliche Gericht angekündigt wird. Das sagt den Lesern ihre eigene Einsicht. Sie sind ja hinreichend über Gott belehrt (8, 10), um zu wissen, was es bedeutet, wenn er in der heiligen Schrift sich als den bezeugt, der mit vollem Ernst Gericht halten wird: [10, 30f.] Denn wir kennen den, welcher gesagt hat: „Mein ist Rache. Ich will vergelten“ und wiederum: „Der Herr wird sein Volk richten“. Furchtbar ist's, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen. Die Schriftworte, mit denen der Vf die Selbstbekundung des göttlichen Strafwillens zum Ausdruck bringt, stammen beide aus dem Liede Mosis Deut 32, 35 f. Das zweite, das sich auch Ps 135, 14 findet, wird wie 2, 13 durch πάλιν angereiht, weniger weil es nicht die unmittelbare Fortsetzung des ersten bildet, als weil es selbständig zur Geltung kommen soll. Das erste von dem Text der Masora wie der LXX wesentlich abweichende, aber mit Rm 12, 19 (abgesehen von dem paulinischen Zusatz λέγει κύριος) genau übereinstimmende Citat [18]) erinnert durch das nachdrücklich betonte

---

der Gnade — das wäre ἡ χάρις τοῦ πνεύματος —, sondern als Offenbarer und Vermittler der Gnade Gottes cf Eph 1, 17. Vermöge dieser seiner Beschaffenheit ist es bewußte Ablehnung der göttlichen Güte, wenn man ihn beschimpft, nachdem man seiner teilhaftig geworden war (6, 4).

[18]) Die beiden ersten Worte des Citats Deut 32, 35 stimmen genau mit dem hebr. Text לִי נָקָם וְשִׁלֵּם, wogegen die LXX und Philo I leg. alleg. III 105 (34) ἐν ἡμέρᾳ ἐκδικήσεως wie der Sam. לְיוֹם נָקָם voraussetzen. ἐγὼ ἀνταποδώσω folgt abgesehen von ἐγώ der LXX. Die wörtliche Übereinstimmung mit Rm 12, 19 ist nicht auf Abhängigkeit des Hb vom Rm zurückzuführen, da der von Pl beigefügte Zusatz λέγει κύριος im Hb sich nur bei späteren Zeugen (א^{c} A K L Min r syr^{3} arm u. a.) findet, dagegen bei den besten (𝔓^{13} א* D P 17. 23. 67** d vulg cop syr^{1} u. a.) fehlt und hier nach dem vorhergehenden τὸν εἰπόντα auch ganz überflüssig wäre. Die zweite Hälfte des Citats trifft zusammen mit dem Targum des Onkelos: קֳדָמַי פוּרְעָנוּתָא וַאֲנָא אֲשַׁלֵּם (wesentlich ebenso Targ. Ps.-Jonathan, der Sache nach auch Jeruschalmi). Daher wird die Textgestalt bei Pl und im Hb aus einer alten griech. Übersetzung stammen, vielleicht aus der Hb 1, 14; 11, 33 in Danielcitaten benützten Version des Theodotion, welche in die vorchristliche Zeit zurückzugehen scheint (cf Schürer, Gesch. des jüd. Volkes III^{4} S. 439—442).

ἐμοί und ἐγώ daran, daß es Gottes eigenem Wesen entspricht, Rache und Vergeltung zu üben. Das zweite Citat hingegen verweist darauf, daß gerade das Volk Gottes, weit entfernt, wegen seiner besonderen Zugehörigkeit zu Gott (4, 9) verschont zu werden, den Gegenstand des sichtenden Gerichts bilden wird [14]). Wer das weiß, kann sich selbst sagen, wie entsetzlich es sein muß, der Macht Gottes anheimzufallen [15]), der als der Lebendige (3, 12) die Gewalt besitzt, seinen Willen uneingeschränkt durchzusetzen. In dem asyndetisch beigefügten Satz v. 31 findet so die ernste Warnung ihren wuchtigen Abschluß.

Von der Mahnung und Drohung 10, 26—31 geht der Vf ähnlich wie 6, 9 mit rascher Wendung über zu einer Ermunterung, den früher bewiesenen und durch die Zeitlage mehr denn je geforderten Glauben zu betätigen 10, 32—39. Die Leser sollen nicht mutlos an ihrem Heile verzweifeln, sondern im Gegenteil veranlaßt werden, sich aus ihrer Verzagtheit aufzuraffen. Während der Vf 6, 9 f., wo es sich fragte, ob Gott gestatte, die Leser zur Vollkommenheit zu führen (6, 3), an die ihren Liebesdienst vergeltende Gerechtigkeit Gottes erinnerte, fordert er hier, wo die Leser zu erneuter Zuversicht angefeuert werden sollen (10, 19 ff.), sie selbst auf, ihrer Vergangenheit zu gedenken, um daraus Antrieb und Kraft für die Gegenwart zu gewinnen: [10, 32—34] Erinnert euch aber an die vergangenen Tage, in denen ihr nach empfangener Erleuchtung einen schweren Leidenskampf bestanden habt, teils durch Beschimpfungen und Bedrängnisse selbst zum Schauspiel gemacht, teils Genossen derer geworden, denen es so ging. Denn ihr habt mit den Gefangenen Mitgefühl gehabt und den Raub eurer Besitztümer mit Freuden hingenommen in der Erkenntnis, daß ihr einen besseren und bleibenden Besitz habet. Um die Leser zum Ausharren zu ermuntern, fordert der Vf sie auf, sich die Leidenstage einer früheren Zeit ins Gedächtnis zurückzurufen [16]). Was sie damals zu erdulden hatten, ließ sich einem schweren Kampf (cf 1 Th 2, 2; 2 Kr 2, 4) vergleichen, dem das Leiden der Gegenwart nicht gleichkommt, und doch sind sie damals in tapferem Glaubensmut stand-

[14]) Das ὅτι vor κρινεῖ (D 31. 73. 285. 366. 469. 472. 1739 d vulg arm u. a.) ist aus Deut 32, 36 LXX herübergenommen. — κρινεῖ ist im Hb sicher von dem strafenden Gericht über die untreuen Glieder der Gemeinde zu verstehen, vielleicht ist es aber auch in Deut 32, 36 ebenso gemeint cf Oettli z. St.

[15]) Ἐμπεσεῖν εἰς χεῖρας θεοῦ steht in gleichem Sinn wie 2 Sam 24, 14; Sir 2, 18, nur daß im Hb an ewige, nicht bloß zeitliche Strafe gedacht ist.

[16]) Das durch fast alle griech. Zeugen dargebotene δέ ersetzen syr[1] arm d in gänzlicher Verkennung des Zusammenhangs durch *igitur*, während L Min cop die Partikel ganz weglassen.

haft geblieben. Die Zeitangabe *τὰς πρότερον ἡμέρας* [17]) läßt nicht erkennen, wie weit jene Leidenserfahrung zurückliegt (cf Jdth 8, 18; Num 6, 12; Koh 7, 10). Allein die beigefügte Bestimmung *φωτισθέντες* stände zwecklos, wenn sie nicht besagen sollte, daß jene Leidenszeit unmittelbar nach der Erleuchtung der Leser d. h. nach ihrer Bekehrung (cf 6, 4; 10, 26) [18]) erfolgt sei. Hat damals ihr Glaube sie befähigt, in schwerem Leiden standzuhalten, so sollte er jetzt noch vielmehr diese Wirkung ausüben. Was sie in jener früheren Zeit erlitten haben, schildert der Vf in der Weise näher, daß er mit dem echt griechischen *τοῦτο μέν — τοῦτο δέ* [19]) die Leser in zwei Gruppen einteilt, je nach dem sie unmittelbar oder bloß mittelbar von der Verfolgung betroffen waren. Die einen von ihnen sind durch Schädigung ihres Namens und Rufes wie ihrer Person und Habe öffentlich gebrandmarkt und jedermanns Spott preisgegeben worden (1 Kr 4, 9) [20]), die anderen wenigstens in Mitleidenschaft gezogen worden mit denen, welche so d. h. eben unter Beschimpfung und Bedrängnis ihr Leben dahinbrachten [21]).

---

[17]) Daß es sich um die eigene Vergangenheit der Leser handelt, wird bei ℵ 17 Min cop unnötig durch Beifügung eines *ὑμῶν* betont (cf Act 13, 41).

[18]) Eher noch als 6, 4 könnte man hier versucht sein, mit Ephr., syr[1] u. [3] sowie der ersten Erklärung bei Oekum., Theophyl., Euthym. *φωτισθέντες* von der Taufe zu verstehen. Dann wäre es noch deutlicher, daß der Vf von einer unmittelbar an die Bekehrung sich anschließenden Verfolgung redet. Allein auch wenn man *φωτισθ.* richtiger auf die bei der Bekehrung erfolgte Erleuchtung durch den göttlichen Geist bezieht, läßt sich der zeitliche Zusammenhang zwischen der Bekehrung und dem Leiden nicht verkennen; denn da der Vf an eine Gemeinde schreibt, die nur durch den Glauben an Christus zu einer Einheit verbunden ist, versteht es sich von selbst, daß das, was er von der Gemeinde als solcher aussagt, sich nicht vor, sondern nach der Bekehrung der Leser ereignet hat. Zahn, Einl. II[3] S. 130. 149 findet in *φωτισθ.* einen Gegensatz angedeutet gegen eine Verfolgung, welche die Leser schon vor ihrer Bekehrung zu erleiden gehabt haben, und denkt dabei an die Austreibung der Juden aus Rom durch Claudius ca. 52 p. Ch. Aber auch bei Voraussetzung der römischen Adresse des Briefes könnte man billig fragen, ob es ca. 80 p. Ch. in einer römischen Hausgemeinde so viele drei Jahrzehnte früher von der Maßregel des Claudius betroffene Christen gegeben habe, daß der Vf dieses Ereignis als ein Erlebnis der ganzen Gemeinde behandeln konnte. Richtig erklärt schon Thdrt: *παραυτίκα γὰρ τῆς θεογνωσίας τὸ φῶς εἰσδεξάμενοι, πολλοὺς ἄθλους καὶ λαμπροὺς νενικήκατε*; cf Oekum.: *παρὰ τὴν ἀρχὴν φησι τῆς πίστεως ὑμῶν ἠγωνίσασθε.*

[19]) Belege bei Wettstein.

[20]) *Θεατρίζειν* ist außer an der vorliegenden Stelle bisher nur in der patristischen Literatur nachgewiesen; dagegen steht in gleichem Sinn *ἐκθεατρίζειν* Polyb. III 91, 10; V 15, 2 u. ö. Das Charakteristische an dem Ausdruck ist, wie Chrys. bemerkt, das *ὀνειδίζειν ἐπὶ πάντων.*

[21]) In der übertragenen Bedeutung „wandeln" (1 Pt 1, 17) hat *ἀναστρέφεσθαι* meist sittlichen Sinn wie 13, 18; 2 Kr 1, 12; Eph 2, 3, weshalb Hofm., Del. hier übersetzen: „die so ihren Christenwandel führen"; und andere gar das *οὕτως* auf *ὑπομείνατε* v. 32 beziehen wollen, obwohl

In welcher Weise dies geschah, erläutert der mittels *καὶ γάρ* (*etenim*) wie 4, 2 angeschlossene Begründungssatz, dessen durch *καί* verbundene Hälften sich chiastisch auf 33[b] und 33[a] beziehen. Beide dienen insofern auch zur Begründung von v. 32, als hier nicht bloß das Moment der Passivität, sondern auch das der Aktivität im Leiden zum Ausdruck kommt. Nach der durch den handschriftlichen Befund und den Zusammenhang empfohlenen LA *τοῖς δεσμίοις* [22]) haben die Leser, soweit sie nicht selbst von der Verfolgung betroffen wurden, mit den Gefangenen Mitgefühl gehabt, was nur dann zur Begründung von *κοινωνοὶ γενηθέντες* dienen kann, wenn sich ihr Mitgefühl nicht auf Empfindungen beschränkte, sondern sich in Hilfeleistungen durch Wort und Tat äußerte (cf Test. Sim. 3, 6; Benj. 4, 4). Daß sie sich damit der Gefahr aussetzten, selbst in das Schicksal der Gefangenen verwickelt zu werden, hat sie von der Liebesübung nicht abgehalten (cf 2 Tm 1, 8. 16). Wenn nun der Vf von einer *ἁρπαγὴ τῶν ὑπαρχόντων* redet, wird er eher an eine obrigkeitlich verhängte Vermögenskonfiskation [23]) als an einen tumultuarischen Eingriff von seiten des Pöbels denken, da die Einkerkerung einzelner Christen jedenfalls ein Einschreiten der Behörden voraussetzt. Im römischen Recht begegnet die Vermögenskonfiskation bloß in Begleitung einer anderen Strafe [24]). Dies macht es um so gewisser, daß in 34[b] eine jener Bedrängnisse von v. 33[a] namhaft gemacht wird, von der ein Teil der Leser be-

---

die Koordination der beiden Sätze v. 33 nur die Rückbeziehung auf 33[a] zuläßt. *ἀναστρέφεσθαι* bedeutet zunächst nur „einhergehen" und wird von Thdrt, Euthym. dem Zusammenhang nach sinngemäß erklärt: *ταῦτα πάσχειν*, während Chrys. XXI S. 238 u. 240 *τῶν οὕτω πασχόντων* geradezu in den Text einsetzt.

[22]) Für *δεσμίοις* zeugen $\mathfrak{P}^{13}$ (doch sind hier die Buchstaben *μιοι* vom Herausgeber ergänzt) A D H 17. 67** einige Min vulg cop syr[1] u. [3] arm Chrys. XXI S. 238 u. 240; Thdrt (?) Ephr.; dagegen für *δεσμοῖς μου* ℵ K L P die meisten Min aeth, aber auch schon Clem. strom. IV 101, 2, Orig. exhort. mart. 44 (Bd. I S. 41) — doch ist hier *μου* wahrscheinlich zu tilgen — Theophyl. Euthym. Wie aus einem ursprünglichen *τοῖς δεσμοῖς μου* hätte *τοῖς δεσμίοις* werden können, läßt sich nicht erklären, dagegen ist das Umkehrte leicht zu verstehen. Die Umwandlung von *δεσμίοις* in *δεσμοῖς* konnte auf einem bloßen Schreibversehen beruhen, allein der so entstandene Text, wie er wahrscheinlich noch bei Orig. vorliegt, war sinnlos, da man mit Ketten kein Mitgefühl haben kann. Man ergänzte ihn daher in Erinnerung an Phl 1, 7. 13. 14. 17; Kl 4, 18 durch Beifügung eines *μοῦ*, offenbar bereits unter Voraussetzung paulinischer Herkunft des Briefes. Im Abendland, wo der Hb nicht für paulinisch galt, nahm man andere Ergänzungen vor; so in d: *et vinculis eorum consensistis*; r: *et enim vinculorum tormenta conpassi estis.* Daß die Erinnerung an eine Gefangenschaft des Vf ganz unpassend wäre in einem Zusammenhang, der von einer Verfolgung der Leser redet, liegt auf der Hand.

[23]) Hierfür steht *ἁρπαγὴ τῶν ὑπαρχόντων* Polyb. IV 17, 4 cf *ἡ τῶν χρημάτων ἁρπαγή* 4 Mkk 4, 10.

[24]) Cf Th. Mommsen, Römisches Strafrecht. Leipzig 1899, S. 1006.

sonders betroffen wurde. Daß diese die erlittene Einbuße nicht als einen Verlust betrauerten, sondern als eine Auszeichnung und einen Vorzug mit Freuden hinnahmen (cf 11, 35; Phl 2, 29), zeugt von der damaligen Opferfreudigkeit der Gemeinde und erklärt sich aus der in ihrem Glauben begründeten Erkenntnis, daß die Christen im Unterschied von ihren Verfolgern einen Besitz haben, der, weil überweltlicher Art und Herkunft, ungleich besser ist als alle irdischen Güter, auch im Gegensatz zu diesen seinem Besitzer niemals enteignet werden kann. Wie *ὕπαρξις* in beabsichtigtem Anklang an *ὑπάρχοντα* die irdischen und himmlischen Güter in Kontrast stellt, so werden auch durch das betonte *ἑαυτούς* [25]) die Beraubten ihren Beraubern gegenübergestellt, um anzudeuten, daß die, welche einen Verlust erleiden, in Wirklichkeit nicht geschädigt werden, während die, welche einen Gewinn zu machen glauben, sich doch nur minderwertiger und vergänglicher Güter bemächtigen können (cf 11, 16; 13, 14; Mt 6, 20; Lc 19, 33) [26]).

Die in v. 32—34 enthaltenen Andeutungen über die Verfolgung der Leser passen auf keine der geschichtlich bekannten Christenverfolgungen des apostolischen Zeitalters. Das an die Hinrichtung des Stephanus sich anschließende Vorgehen gegen die Christen war allerdings mit Gefangensetzung zahlreicher Gemeindeglieder verbunden cf AG 8, 1—3; 9, 1f. 13; 22, 4f.; 26, 10f. Allein diese Verfolgung kann nicht gemeint sein, da sie im Widerspruch mit *φωτισθέντες* erst mehrere Jahre nach Gründung der jerusalemischen Gemeinde stattfand und außerdem nach 10, 32 die Leser selbst und nicht bloß eine frühere Generation der Gemeinde den schweren Leidenskampf zu bestehen gehabt haben, während nach 2, 3 die Adressaten unmöglich die Anfangszeit der jerusalemischen Kirche erlebt haben können. Auch eine Bezugnahme auf die neronische Katastrophe läßt sich nicht wahrscheinlich machen. Weder bildete die römische Gemeinde in dem Sinn eine Einheit, daß die Bekehrung ihrer Glieder in denselben Zeitpunkt fiele, noch ließe sich von der Katastrophe des Jahres 64 sagen, daß sie in zeitlichem Zusammenhang mit der Bekehrung der Leser eingetreten sei. Vor allem aber spricht gegen diese Beziehung die Tatsache, daß die neronische Verfolgung einer großen Zahl von Christen

---

[25]) Die überwiegend bezeugte LA *ἑαυτούς* ($\mathfrak{P}^{13}$ ℵ AH 1739 Min d r vulg cop Clem. u. a.) verdient den Vorzug vor *ἑαυτοῖς* (D K L Min Chrys. u. a.), was nur den in *μένουσαν* liegenden Gedanken des dauernden Eigentums vorwegnehmen würde. Bei der nur durch 366. 469. 472 vertretenen Wortfolge *ἑαυτοὺς κρείττονα ἔχειν* hätte das Pronomen einen noch stärker gegensätzlichen Ton. Die nur in wenigen Min vorhandene LA *ἐν ἑαυτοῖς* würde dem äußeren Besitz den inneren gegenüberstellen.

[26]) Die Beifügung von *ἐν οὐρανοῖς* zu *ὕπαρξιν* (ℵ° K L P 1739 die meisten Min u. a.) ist sinngemäße Glosse nach Phl 3, 20.

das Leben kostete, während sich Hb 10, 32—34 nicht die leiseste Andeutung von Martyrien findet. Man kann allerdings sagen, „ein Hinweis auf die eigentlichen Märtyrer jener Tage wäre hier wenig am Platz gewesen, wo es galt, die Leistungen und Leiden der Überlebenden nicht als vergleichsweise gering, sondern als möglichst groß darzustellen“ [27]), aber die Bekenntnisfreudigkeit der Leser würde doch in noch viel hellerem Licht erscheinen, wenn der Vf ihnen das Zeugnis ausstellen könnte, sie hätten in jenen großen Tagen der Vergangenheit nicht bloß Mitgefühl mit den Gefangenen gehabt, sondern die Märtyrer zur Hinrichtung begleitet und selbst dem Tode mutig ins Angesicht geschaut. Es müßte unbegreiflich erscheinen, daß er zwar Einkerkerung und Vermögenskonfiskation erwähnt, aber die schwerste Strafe, welche damals in großem Umfang über die Christen verhängt wurde, unausgesprochen ließe und es versäumte den Lesern die ihnen wohlbekannten Blutzeugen der Kampfeszeit als beschämendes Vorbild vorzuhalten [28]).

Warum der Vf sie auf ihre eigene Bewährung in vergangenen Leidenstagen verwiesen hat, ergibt sich mit voller Deutlichkeit aus der Ermahnung, die er aus dieser Erinnerung ableitet: [10, 35 f.] Werfet nun eure Zuversicht nicht weg, die ja einen großen Lohn hat. Denn Standhaftigkeit braucht ihr, damit ihr als solche, die den Willen Gottes getan haben, die Verheißung davontraget. Haben die Leser nach ihrer Bekehrung glaubensmutig schwere Verfolgung ertragen, ohne an Gott irre zu werden, so sollen sie die Zuversicht zu Gott in Christus (3, 6) [29]), die sie bisher bewahrt haben, jetzt nicht mutlos wegwerfen wie ein wertlos gewordenes Besitztum [30]). Gerade diese Zuversicht hat ja, wie der durch das motivierende *ἥτις* (cf 2, 3) eingeleitete Relativsatz erinnert, ganz sicher einen großen Lohn (cf 2, 2), nämlich das volle Heil, zu erwarten. Nicht als ob die Zuversicht eine Leistung wäre, die einen Rechtsanspruch an Gottes Vergeltung begründete, aber sie wird von Gott als ein

---

[27]) Zahn, Einl. II³ S. 130.

[28]) Cf auch Klette, die Christenkatastrophe unter Nero. Tübingen 1907, S. 43—46.

[29]) Euthym. stellt zur Wahl, ob man die *παῤῥησία* auf das offene Bekenntnis der Frömmigkeit oder auf die Zuversicht zu Christus beziehen wolle. Der Sprachgebrauch des Briefes cf 4, 16 und der Zusammenhang entscheiden für das letztere. Die Zuversicht zu Gott ist hier insbesondere als zuversichtliche Erwartung der Verwirklichung seiner Zusagen gedacht cf v. 36.

[30]) Nach griech. Sprachgebrauch (cf Bleek III S. 708 f.) kann *ἀποβάλλειν τὴν παῤῥησίαν* bedeuten „den Mut verlieren“ (cf Dio Chrys. XXXIV S. 425), *amittere confidentiam* vulg. Diesen Sinn repräsentiert wohl auch die LA: *ἀπολύητε* (D) = *ἀπολλύητε*; der Gedanke wird dadurch indes abgeschwächt. Westcott S. 335 citiert Nicostratus, Fragm. Inc. 5: *ταύτην [τὴν παῤῥησίαν] ἐάν τις ἀπολέσῃ, τὴν ἀσπίδ' ἀποβέβληκεν οὗτος τοῦ βίου.*

seinem Willen entsprechendes Verhalten anerkannt und gewertet und darum mit einer Gegengabe belohnt. Die Mahnung 35[a] ist nur die negative Kehrseite der positiven Ermunterungen zum Festhalten der Hoffnung und Zuversicht (3, 6. 14; 4, 14; 6, 18; 10, 23). Dem entspricht auch hier die Begründung, welche die Notwendigkeit des Beharrens in der eingenommenen Glaubensstellung bei allem Druck des Leidens einschärft [31]). Es genügt nicht, daß die Leser in früheren Prüfungen die Zuversicht zu Gott behauptet haben; sie müssen in ausdauernder Geduld standhalten, um das Ziel zu erreichen. Wenn der Vf die Erfüllung des göttlichen Willens als Bedingung für den Empfang der Verheißung namhaft macht, meint er mit dem *θέλημα τοῦ θεοῦ* nicht etwas von der *ὑπομονή* Verschiedenes. Der sich gleichbleibende Inhalt des göttlichen Willens besondert sich jeweilen mit Rücksicht auf die einzelnen Verhältnisse und Aufgaben. So muß stets der Zusammenhang darüber entscheiden, worauf sich im einzelnen Fall der göttliche Wille bezieht. Wird hier gesagt, daß die Leser der Standhaftigkeit bedürfen, so ist diese damit als das gekennzeichnet, was Gottes Wille jetzt von ihnen fordert. Die Zurückführung auf das *θέλημα τοῦ θεοῦ* dient nur dazu, die Unerläßlichkeit der Forderung, aber auch die Bedeutsamkeit ihrer Erfüllung einleuchtend zu machen. Wer den Willen Gottes getan hat, wird dann, wenn die Verheißung zur Erfüllung gelangt, seinen Anteil an ihr sicher davontragen (11, 13. 39; cf 6, 15) [32]). Gemeint ist die Verheißung schlechthin (9, 15), d. h. die Verheißung des messianischen Heils, dessen abschließende Verwirklichung das Ziel der Hoffnung bildet.

Wie sehr die Erlangung des Verheißungsgutes durch die Standhaftigkeit bedingt ist, erläutert der Vf mit Worten der Schrift: Hab 2, 3 f., von denen er erwarten darf, daß die Leser sie auch ohne Citationsformel als solche erkennen [33]). Was hier als Bedingung für den Anteil am Heil bei dem bevorstehenden Kommen des Herrn gefordert wird, ist eben der standhafte Glaube, der sich durch keinen Aufschub an der sicheren Erfüllung der göttlichen

---

[31]) Der auch 12, 1 bedeutsam hervortretende Begriff der *ὑπομονή* mag hier dem Vf durch die Stelle Hab 2, 3 *ἐὰν ὑστερήσῃ, ὑπόμεινον αὐτόν* nahegelegt sein, deren unmittelbare Fortsetzung er v. 37 f. citiert.

[32]) Die Beifügung von *ἕκαστος* vor (469 syr[3]) oder hinter (366) *τὴν ἐπαγγελίαν* ist Zusatz aus 2 Kr 5, 10.

[33]) Das Citat Hab 2, 4 begegnet nicht nur im NT (Rm 1, 17; Gl 3, 11) wiederholt, sondern ist auch der jüdischen Theologie sehr geläufig (cf Schlatter, Der Glaube im NT[3], S. 610 f.). Schon darum wird der Vf darauf rechnen können, daß seine schriftkundigen Leser ohne weiteres merken, er verwende hier Worte des AT. Vollends deutlich wird das aber durch den Ausdruck *ἡ ψυχή μου* v. 38, in dem Gott redend eingeführt wird. Immerhin kann der Vf im Bewußtsein, den Text der Stelle sehr frei zu verwenden, mit Absicht auf eine Citationsformel verzichtet haben.

Verheißung irre machen läßt. Das begründende Moment für die Aussage von v. 36 liegt also in den beiden zusammengehörigen Stücken des Citats als einem einheitlichen Ganzen. [10, 37 f.]: Denn noch eine kleine, ganz kleine Weile, so wird kommen, der kommen soll, und nicht verziehen; mein Gerechter aber wird infolge Glaubens leben, und wenn er zurückweicht, hat meine Seele kein Wohlgefallen an ihm. Wie anderwärts schließt sich der Vf auch hier bei Anführung des AT an die LXX an, doch so, daß er ihren Wortlaut mit großer Freiheit verwertet. Vom hebräischen Grundtext der Stelle Hab 2, 3 f. weicht die LXX schon anfangs nicht unwesentlich ab. Während nämlich im Hebräischen von dem Gesicht, das der Prophet geschaut hat, gesagt wird: „es wird gewiß kommen und nicht ausbleiben", hat die LXX mit der Übersetzung: *ἐρχόμενος ἥξει καὶ οὐ μὴ χρονίσῃ* das sachliche Subjekt in ein persönliches verwandelt und mit dem Kommenden wahrscheinlich den Messias gemeint[34]). Der Vf des Hb formuliert die Zusage dadurch noch bestimmter, daß er *ἐρχόμενος* mit dem Artikel versieht[35]) und auf den Messias deutet, der nach dem messianischen Verständnis von Ps 118, 26 als „der große Kommende" erwartet wurde (Mt 11, 3; 21, 9). Im Unterschied von der ungläubigen Judenschaft sieht freilich der christliche Vf des Briefes nicht dem Auftreten des Messias, sondern jener zweiten Ankunft Jesu Christi entgegen, mit welcher für dessen Gemeinde die Heilszeit anbrechen wird (9, 28). Den unter dem Druck des Leidens zaghaft gewordenen Lesern gibt er die tröstliche Zusicherung, daß der, auf dessen Kommen sie warten, ohne Verzug erscheinen wird. Verstärkt wird die aus Hab entnommene Ankündigung des baldigen Kommens des Herrn durch die Einschaltung der Worte *ἔτι μικρὸν* (cf Jo 14, 19; 16, 16—19) *ὅσον ὅσον*[36]), welche abgesehen von

---

[34]) Bei LXX lautet Hab 2, 3: *διότι ἔτι ὅρασις εἰς καιρόν, καὶ ἀνατελεῖ εἰς πέρας καὶ οὐκ εἰς κενόν· ἐὰν ὑστερήσῃ, ὑπόμεινον αὐτόν, ὅτι ἐρχόμενος ἥξει καὶ οὐ μὴ χρονίσῃ.* Da das zu *ὑπόμεινον* gehörige Objekt *αὐτόν* erkennen läßt, daß zu *ὑστερήσῃ* bereits ein persönliches Subjekt ergänzt werden muß, so liegt es am nächsten, dieses neue Subjekt bei *ἀνατελεῖ* eintreten zu lassen. Dann kann nach der Meinung des Übersetzers das Prophetenwort nicht von dem Kommen Jahves, sondern nur von dem des Messias reden, dessen Erscheinen auch Num 24, 17 durch *ἀνατελεῖ* angekündigt wird (cf Jer 23, 5; Sach 3, 8; 6, 12). Über messianische Deutungen der Stelle in rabbinischen Schriften cf Wettstein, auch Delitzsch, Der Prophet Habakuk. Leipzig 1843, S. 42.

[35]) Den Art. haben in der LXX bloß Min, wie auch nur 86. 62. 147 mit dem Hb *οὐ χρονίσει* bieten.

[36]) *Μικρὸν ὅσον ὅσον* wörtlich „ein weniges, wie sehr, wie sehr" ist Umschreibung des Superlativs cf Winer § 36, 3 Anm. 1; Blaß § 51, 4. Parallelen aus Griechen bei Wettstein. Oekum. bemerkt: *τὸ δὲ ὅσον ὅσον τὸ πάνυ μικρὸν δηλοῖ.* Ob man den Ausdruck wie Jes 26, 20 als Acc. tem-

ἔτι aus Jes 26, 20 stammen. Dauert es nur noch eine ganz kleine Weile, bis der Herr kommt, so können die Leser aus der Gewißheit seines baldigen Erscheinens die Kraft zum Ausharren schöpfen. Zugleich ergibt sich aber aus dieser Gewißheit auch die stärkste Aufforderung, sich des dem Willen Gottes gemäßen Verhaltens zu befleißigen, um des bevorstehenden Heiles nicht verlustig zu gehen. Welcher Art dieses Verhalten ist, zeigt ebenfalls das Wort Habakuks (2, 4). Die beiden Sätze des Prophetenspruchs stellt der Vf um, teils um die im Wort der LXX vorhandene Unklarheit über das Subjekt von ἐὰν ὑποστείληται zu heben [37]), teils um den Lesern den Ernst der ihnen drohenden Gefahr um so eindrücklicher zu machen. Nach der durch innere und äußere Gründe am meisten beglaubigten LA lautet der Text von 38ª: ὁ δὲ δίκαιός μου ἐκ πίστεως ζήσεται [38]). Im Gegensatz zu dem ruchlosen fremden Eindringling ist der Gerechte für den Propheten der Israelit, der einerseits wegen seiner Zugehörigkeit zum Volk Jahves (cf Hab 1, 13), andererseits wegen seiner Gesinnung und seines Verhaltens (Hab 1, 4) eine gerechte Sache hat. Kann auch kein Zweifel darüber bestehen, daß בֶּאֱמוּנָתוֹ mit יִחְיֶה und nicht mit צַדִּיק zu verbinden ist, wie auch im Hb ἐκ πίστεως zu ζήσεται und nicht zu δίκαιος gehört [39]), so tritt die אֱמוּנָה doch nicht als etwas von der Gerechtigkeit Unabhängiges und Neues zu ihr hinzu, sondern bildet den Grundzug der Gerechtigkeit selbst. Wenn der Gerechte durch die אֱמוּנָה zum Leben gelangt, so ist sie es vor allem, die ihn als

---

poris oder aber unter Ergänzung eines ἐστίν (cf Blaß § 30, 3) als Nominativ faßt, ist für den Sinn gleichgültig.

[37]) In der LXX kann das Subjekt von ἐὰν ὑποστείληται grammatisch angesehen nur dasselbe wie das von ἥξει, also der Messias sein; doch ergibt das kaum einen annehmbaren Sinn, weshalb Hieron., der zu Hab 2, 4 diese Auffassung wenigstens für möglich hält, sich eine willkürliche Umstellung der Sätze erlaubt. Man scheint demnach ein τίς ergänzen zu müssen.

[38]) In der LXX lautet Hab 2, 4ᵇ bei ℵ B und der Masse der Hss. ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεώς μου ζήσεται, entsprechend der LA בֶּאֱמוּנָתִי. Nach dem Parallelglied οὐκ εὐδοκεῖ ἡ ψυχή μου sowie nach dem Sprachgebrauch der LXX kann πίστις μου nur bedeuten „meine d. h. Gottes Treue“ cf Thren 3, 23, nicht aber „Glaube an mich“. In dieser Textgestalt hätte sich der Vf des Hb, der unter πίστις den Glauben des Menschen versteht, das Citat nur mittels einer starken Umdeutung aneignen können. Dagegen hat LXX A Min: ὁ δὲ δικαιός μου ἐκ πίστεως ζήσεται. Diese Form scheint auch im Hb die ursprüngliche zu sein. Sie wird hier bezeugt durch ℵ A H r vulg arm Clem. Sachlich unpassende Angleichung an den Text der LXX ist die LA ἐκ πίστεώς μου bei D 366. 469. 472 d syr¹ u. ³ Eus., während die Weglassung des μου sowohl hinter δίκαιος als hinter πίστεως bei 𝔓¹³ K L P Min cop aeth Chrys. u. a. auf Konformation mit Rm 1, 17 und Gl 3, 11 beruhen dürfte.

[39]) Die auch in den paulinischen Stellen nicht vorauszusetzende Verbindung von ἐκ πίστεως mit δίκαιος (cf Zahn zu Gl 3, 11 Bd. IX² S. 154) ist im Hb wegen des zu δίκαιος hinzutretenden μοῦ noch weniger zulässig.

Gerechten kenntlich macht und seine Verbundenheit mit Gott begründet; ohne sie würde er aufhören, ein Gerechter zu sein. Im Zusammenhang des Hab. ist nun die אֱמוּנָה nicht allgemein die Festigkeit und Treue, die sich als Zuverlässigkeit, z. B. auch auf dem sozialen Gebiet, betätigen kann, vielmehr hat sie hier durchaus religiösen Charakter. Der Gerechte hat seine אֱמוּנָה darin zu beweisen, daß er bei aller Bedrückung durch die fremden Eindringlinge und trotz aller Verzögerung der göttlichen Hilfe unerschütterlich an Gott und seiner Gnadenzusage festhält und vertrauensvoll auf die Erfüllung der göttlichen Verheißung wartet. Seine אֱמוּנָה ist recht eigentlich Glaubenszuversicht und Glaubenstreue[40]). Der Vf des Hb verwendet das Prophetenwort wesentlich im gleichen Sinn, nur daß er, wie es sein ntl Standpunkt fordert, die einzelnen Begriffe noch voller faßt. Der *δίκαιος* ist der Gott zugehörige und seines Wohlgefallens sich erfreuende Fromme, dessen Gerechtigkeit ganz wesentlich in seinem Glauben besteht cf 11, 4. 7, so daß *πίστις* und *δικαιοσύνη* hier vollends unzertrennlich verknüpft sind. Der Glaube bewahrt an der vorliegenden Stelle weit mehr als in den paulinischen Parallelen das atl Kolorit. Er besteht in der Zuversicht, die trotz allem Leidensdruck und aller Verzögerung der Heilsvollendung das Vertrauen zu Gott festhält und mit Ausdauer auf die endliche Verwirklichung der göttlichen Verheißung wartet. *παῤῥησία* v. 35 und *ὑπομονή* v. 36 sind seine notwendigen Lebensäußerungen. Diesem Glauben ist der Anteil am Leben gewiß, nun nicht mehr bloß im Sinne der Lebenserhaltung bei der dem ganzen Volk drohenden Gefahr, sondern im Sinn der Errettung von dem künftigen Gericht (6, 4) und der Begabung mit dem vollkommenen Heil der Vollendungszeit. Freilich ist die Erlangung dieses Heils an die Bedingung unentwegten Beharrens geknüpft, und diese bringt der Vf in Verwendung des ersten Hemistichs von Hab 2, 4 hier sehr wirksam, ja fast drohend zum Ausdruck[41]). Eben der Gerechte, der durch seinen Glauben die Anwartschaft auf das Leben besitzt, hört auf, ein Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens zu sein, wenn er zaghaft zurückweicht[42]). Gerade das ist die Gefahr der Leser in ihrer gegenwärtigen Leidenslage.

---

[40]) Cf Delitzsch zu Hab 2, 4 S. 50—54.

[41]) Nach dem hebr. Text fällt der Prophet in Hab 2, 4ª über den fremden Eindringling, wahrscheinlich die in Juda einbrechenden Chaldäer, das Urteil: „Siehe aufgeblasen, nicht gerade ist seine Seele in ihm“. Die LXX hat dies, wahrscheinlich auf Grund abweichender Lesung, ganz anders wiedergegeben, ohne daß sich die ihr vorliegende Gestalt des hebr. Textes in allen Einzelheiten rekonstruieren ließe cf Delitzsch zu Hab 2, 4 S. 48f. Vermutlich hat sie עֻלָּפָה statt עֻפְלָה gelesen und jedenfalls נַפְשׁוֹ statt נַפְשִׁי. Über den Sinn von *ἐὰν ὑποστείληται* in der LXX cf oben S. 336 A 37.

[42]) Das Med. *ὑποστέλλεσθαι* steht hier in gleichem Sinn wie *ὑποστέλλειν ἑαυτόν* Gl 2, 12; Polyb. I 16, 10; IV 12, 4; cf Euthym.: *ἐὰν ἐνδῷ, ἐὰν*

Daß es bei ihnen bereits dahin gekommen sei, ist nicht des Vf's Meinung, und stärker, als es durch irgendwelche Ermahnung hätte geschehen können, nimmt er sie in Pflicht, wenn er sie mit sich zusammenfaßt und im Ton des Vertrauens und der Zuversicht fortfährt: [10, 39] Unsere Art ist aber nicht das Zurückweichen zum Verderben, sondern der Glaube zur Gewinnung des Lebens. Im Genitiv der Eigenschaft[43]) werden mit einer im Deutschen kaum wiederzugebenden Nuancierung das feige Zurückweichen und der standhafte Glaube als charakteristische Handlungsweise einander gegenübergestellt. Der Gegensatz wird dadurch noch geschärft, daß auf das Resultat des beidseitigen Verhaltens hingewiesen wird. Das Zurückweichen führt zur *ἀπώλεια*, dem gänzlichen Verlust des Lebens und des Heils (Mt 7, 13; Phl 1, 18), der Glaube dagegen zur Rettung der Seele als des Trägers des Lebens vor dem im Gericht drohenden Verderben (Lc 17, 33)[44]).

Beim Begriff des Glaubens angelangt, hält der Vf an, um den Lesern **Wesen und Wert des Glaubens** zu verdeutlichen **c. 11.** Er will ihnen damit zu verstehen geben, warum er das Beharren im Glauben bei ihnen als etwas Selbstverständliches voraussetzt, solange sie Christen sein wollen. Die ganze Ausführung bildet gewissermaßen einen Exkurs, insofern die Ermahnung unterbrochen und erst 12, 1 wieder aufgenommen wird. Sachlich fügt sich indes der Abschnitt dem Gedankengang des Briefes zweckvoll ein. Die Leser empfinden es als etwas Befremdliches, daß auch sie in der Zeit der Erfüllung noch auf das Warten und Hoffen angewiesen sind statt auf das Haben und Genießen, auf das Glauben statt auf das Schauen. Ja sie halten sich für verkürzt gegenüber den Frommen des AB, zu denen Gott sich bekannt hat, und die er seine gewaltigen Offenbarungs- und Heilstaten hat schauen lassen, während sie nur die Niedrigkeit und den Tod Jesu vor Augen haben, ohne noch die Offenbarung der Herrlichkeit Christi und die Vollendung des Heils erlebt zu haben. Der hieraus entspringenden Neigung zu Kleinmut und Zweifel tritt der Vf mit dem Nachweis entgegen, daß der Glaube zu allen Zeiten Voraussetzung und Grundbedingung der

---

ὀκλάσῃ; falsch r: *et si sublimuerit me.* Lehrreich ist, wie aus der falschen Schreibung in D *ἐὰν ὑποστίλητε* bei d die neue LA *si subtrahent se* geworden ist.

[43]) Zu *εἰμί τινος* cf 12, 11; 1 Kr 14, 33; AG 9, 2, Winer-Schmiedel § 30, 11[b].

[44]) Der Sinn von *περιποίησις ψυχῆς* bestimmt sich danach, daß *περιποιεῖσθαι τὴν ψυχήν* festgeprägter Ausdruck für die Rettung und Erhaltung des Lebens ist cf Xenoph. Cyrop. IV 4, 10; Isocr. ep. 2, nur daß im Zusammenhang des Hb wie Lc 21, 19 vom ewigen Leben die Rede ist cf 1 Th 5, 9.

Gemeinschaft mit Gott und der Erfahrung seiner Hilfe gewesen ist, und zwar eben ein solcher Glaube wie der den Lesern zugemutete, welcher das Heil von der Zukunft erwartet und in der Gewißheit des Unsichtbaren lebt, ohne sich durch die Leidenserfahrungen der Gegenwart und durch den Mangel äußerer Garantien an Gott und seinem schließlichen Eingreifen irre machen zu lassen. Die Wucht des Gedankens kommt in der rhetorisch wohlabgerundeten Darstellung zu kraftvollem Ausdruck[45]).

Die Erörterung des Glaubens beginnt der Vf mit einem kurzen Hinweis auf dessen Eigenart und Bedeutung: [11, 1f.] Es ist aber Glaube eine beharrliche Zuversicht auf Gehofftes, eine unwiderlegliche Überzeugung von unsichtbaren Dingen; denn auf Grund eines solchen haben anerkennendes Zeugnis erlangt die Altvordern. Man darf sich durch die (keineswegs ungewöhnliche) Voranstellung des Verbums[46]) und die analogen Wendungen anderer Autoren[47]) nicht verleiten lassen, die Aussage v. 1 als eine Definition des Glaubens zu betrachten. Zweck der Erörterung ist ja nicht eine theoretische Auseinandersetzung, sondern die Paränese. Namentlich aber enthält die Aussage keine erschöpfende Aufzählung aller Merkmale, die dem Begriff des Glaubens im religiösen Sinne zukommen; ist doch das Objekt des Glaubens so allgemein bestimmt, daß der Glaube nicht einmal (wie 6, 1) ausdrücklich auf Gott bezogen wird. Am wenigsten soll eine Definition des spezifisch christlichen Glaubens gegeben werden; vielmehr will der Vf nur hervorheben, was zu allen Zeiten und allenthalben ein charakteristisches Merkmal des Glaubens ist, wie er denn auch πίστις zum Zweck der Verallgemeinerung ohne Artikel setzt. Was er im Glauben hervorhebt, ist ganz durch die Rücksicht auf die Leser bedingt. Ihnen will er zeigen, was notwendig zum Glauben gehört und also bei ihrem Glaubensverhalten unter keinen Umständen fehlen darf. Hieraus allein erklärt sich die Formulierung des

---

[45]) Eine formale Parallele zu Hb 11 bildet die Beschreibung der Hoffnung bei Philo V praem. et poen. 11 (2). Sachlich berühren sich mit der Charakteristik des Glaubens in Hb 11, 1 die Ausführungen Philos II conf. ling. 31 (9); migr. Abr. 43. 44 (9).

[46]) Die Voranstellung von ἔστιν wie Lc 8, 11; 1 Jo 1, 5 und häufig in negativen Sätzen cf Hb 4, 13; Mt 13, 57; Mc 12, 27, auch wo ἔστιν Kopula ist und nicht die Bedeutung „es ist wirklich" (1 Tm 6, 6) oder „es existiert" (Jo 5, 45) besitzt, entspricht dem gewöhnlichen griechischen Sprachgebrauch cf Blaß § 80, 1. Zur Accentuierung cf Winer-Schmiedel § 6, 9c.

[47]) Del. vergleicht z. B. Philo I leg. alleg. III 211 (75); II quod deus immut. 87 (19); III congr. erud. 79 (14), wo nach der Meinung des Autors allerdings eine Definition vorliegt. Als Definition betrachten auch Thdr u. Euthym. Hb 11, 1, wenn sie von einem ὁρίζεσθαι sprechen.

Glaubensobjektes als *ἐλπιζόμενα* und *πράγματα οὐ βλεπόμενα*[48]). Beide Begriffe markieren die Spannung, die dem Glauben eignet. Was Gegenstand der Hoffnung ist, liegt noch in der Zukunft und bildet kein Stück des gegenwärtigen Besitztums. Ebenso entbehrt das Unsichtbare der handgreiflichen Sicherheit, welche die sinnliche Wahrnehmung gewährt. Während aber Gegenstand der Hoffnung nur ein Gut sein kann, das man begehrt, fallen in den Bereich der *οὐ βλεπόμενα* auch Dinge, vor denen man sich fürchtet (11, 7), und während die *ἐλπιζόμενα* stets der Zukunft angehören, können die *πράγματα οὐ βλεπόμενα* auch Dinge und Ereignisse der Vergangenheit und Gegenwart sein, sofern nur sie selbst oder das, was sie zum Gegenstand des Glaubens macht, wie etwa ihre Bedeutung und ihr Wert, nicht in den Bereich der Sichtbarkeit fallen. Vermöge dieser ihrer Eigenart nehmen die Objekte des Glaubens gleichermaßen den Willen und das Bewußtsein des Menschen in Anspruch; ersteres wird in 1^a, letzteres in 1^b ausgeführt. Gegenüber dem durch die göttliche Verheißung dargebotenen Hoffnungsgut beweist sich der Glaube als eine Zuversicht, welche das Gehoffte erfaßt und daran festhält, wenn auch die Erfüllung der Hoffnung auf sich warten läßt cf Rm 8, 24 f. Der Begriff der *ὑπόστασις* wird ganz in demselben Sinn verwendet wie 3, 14 (cf oben S. 88 A 32), nur daß hier durch den Objektsgenitiv *ἐλπιζομένων* und den Gegensatz zu *ὑποστολή* (10, 39) das Moment des standhaften Beharrens trotz entgegenstehender Schwierigkeiten in den Vordergrund gerückt wird. Das kann indes auch hier nicht veranlassen, mit Rückgriff auf den Verbalstamm dem Worte die sinnliche Bedeutung „das Bestehen" beizulegen (cf oben S. 88 A 31), zumal der Objektsgenitiv diese Fassung kaum zuläßt. Noch weniger freilich ist die patristische Erklärung annehmbar, die, einen wesentlich gleichen Sinn des Wortes wie 1, 3 voraussetzend, den Glauben als die Kraft ansieht, welche dem Gehofften Realität in uns verleiht[49]).

---

[48]) *Πραγμάτων* verbinden Chrys., Oekum. u. a. mit *ἐλπιζομένων*, dagegen Theophyl., Euthym., cop, r und die ältesten Hss. der vulg mit *οὐ βλεπομένων*. Die letztere Verbindung ist nicht nur des Rhythmus wegen vorzuziehen, sondern auch darum, weil *ἐλπιζομένων* viel weniger einer Ergänzung bedarf als *οὐ βλεπομένων*. — Da unter den *πράγματα οὐ βλεπόμενα* auch zukünftige Dinge mitinbegriffen sind cf 11, 7, so ist die Übersetzung „Realitäten" unpassend. Wie 6, 18; 10, 1 heißt *πρᾶγμα* einfach „Sache, Ding".

[49]) Cf Chrys. XXI S. 243: *Ἐπειδὴ γὰρ τὰ ἐν ἐλπίδι ἀνυπόστατα εἶναι δοκεῖ, ἡ πίστις ὑπόστασιν αὐτοῖς χαρίζεται· μᾶλλον δὲ οὐ χαρίζεται, ἀλλ' αὐτό ἐστιν οὐσία αὐτῶν.* Ebenso erklären Thdrt, Oekum., Theophyl., Euthym., cf vulg^{codd} *sperandorum substantia*, von Neueren z. B. noch Schlichting, Bengel, Westcott. Der Gedanke, daß der Glaube den erhofften, zukünftigen Dingen gegenwärtige Existenz verleihe, trägt nicht nur in den Text ein, was in ihm nicht enthalten ist, sondern rückt den Glauben ganz im Widerspruch mit der Tendenz von Hb 11, 1 stark in die Nähe der

Verschiedenartige Auslegungen hat auch die zweite Hälfte von 11, 1 gefunden. An sich wäre es möglich, *πραγμάτων οὐ βλεπομένων* als Gen. subj. zu fassen und demnach *ἔλεγχος* auf eine von den unsichtbaren Dingen ausgehende moralische Zurechtweisung [50]) oder intellektuelle Überführung [51]) zu beziehen. Aber schon der Parallelismus mit *ἐλπιζομένων ὑπόστασις*, wo der Genitiv doch nur objektiv gemeint sein kann, spricht hiergegen, noch entscheidender der Umstand, daß der Glaube dann als göttliche Wirkung gedacht sein müßte, während er doch in einem Zusammenhang, der aufs nachdrücklichste die Glaubenspflicht einschärft (cf 10, 35—39), nur als menschliches Verhalten in Betracht kommen kann. Muß demnach *πραγμάτων οὐ βλεπομένων* als Gen. obj. verstanden werden, so kann *ἔλεγχος* nur „Beweis" bedeuten, was auch dem Sprachgebrauch entspricht [52]). Der Vf will also sagen, der Glaube sei ein Beweis für Dinge, die ihrer Natur nach nicht gesehen werden können. Das wäre freilich eine unverständliche Behauptung, wenn es sich um einen nach außen zu führenden Beweis handelte; denn wie kann der Glaube des einen einem anderen ein Beweis für etwas nicht Wahrzunehmendes sein? Verständlich ist dagegen die Aussage, wenn von einem Beweise die Rede ist, welcher nur für den Glaubenden selbst Überzeugungskraft besitzt. Der Glaube bedarf

---

Illusion. Eine ganz andere Wendung gibt der gleichen Auffassung von *ὑπόστασις* die Übersetzung von r (d): *est autem fides sperantium substantia*, wodurch der Gedanke ausgedrückt wird, der Glaube sei das eigentliche Wesen der Hoffenden. Die Wiedergabe des passiven *ἐλπιζομένων* durch das akt. *sperantium* ist aber ganz unzulässig. Moulton, Exposit. 1903 II S. 438 f. übersetzt *ὑπόστασις* mit „Eigentumsurkunde", allein in dem Papyrus, auf den er sich beruft, bedeutet *ὑποστ.* „Bestand".

[50]) So Woerner im Anschluß an J. T. Beck, Einl. in das Syst. der christl. Lehre². Stuttgart 1870, S. 58 ff. — In sittlichem Sinn steht *ἔλεγχος* (2 Tm 3, 16); Prov 1, 25. 30; 6, 23; 29, 15 u. ö., mit einem Gen. subj. Philo I opif. mundi 128 (43): *ὁ τοῦ συνειδότος ἔλεγχος.* Bei sittlicher Fassung von *ἔλεγχος*, aber mit Umsetzung des Pass. *οὐ βλεπ.* ins Aktiv überträgt d: *accusator non videntium.*

[51]) Cf Schlatter, Der Glaube im NT³, S. 528 f.

[52]) In der Bedeutung „Beweis" cf Hi 23, 4 steht *ἔλεγχος* häufig mit einem Gen. obj. cf Antiphon I 7: *ἔλεγχον ποιήσασθαι τῶν πεπραγμένων*, 12: *ἔλεγχον λαβεῖν τοῦ πράγματος*; Arrian Epict. diss. III 10. 11: *ἐνθὰ δ' ὁ ἔλεγχος τοῦ πράγματος, ἡ δοκιμασία τοῦ φιλοσοφοῦντος*; Jos. bell. IV 337 (5, 4): *ἦν δὲ οὔτ' ἔλεγχός τις τῶν κατηγορουμένων οὔτε τεκμήριον*; Philo IV Joseph. 107 (20) *πρὸς ἔλεγχον βεβαιοτέρας πίστεως* „zum Erweis desto größerer Glaubwürdigkeit". Das gleiche Verständnis setzen die patristischen Erklärer voraus cf Chrys. XXI S. 243: *ἔλεγχός ἐστιν ἐπὶ τῶν λίαν δήλων· ἡ τοίνυν πίστις ὄψις ἐστὶ τῶν ἀδήλων, φησί, καὶ εἰς τὴν αὐτὴν τοῖς ὁρωμένοις φέρει πληροφορίαν τὰ μὴ ὁρώμενα*; Oekum.: *ἔστι δὲ πίστις ἔλεγχος καὶ ἀπόδειξις τῶν οὐ βλεπομένων· ἀποδείκνυσι δὲ ὁρατὰ τὰ ἀόρατα ἡ πίστις· πῶς; τῷ νῷ καὶ ταῖς ἐλπίσιν ὁρῶσα τὰ μὴ φαινόμενα*; ähnlich Theophyl.; cf ferner Ephr.: *est namque* (sc. *fides*) *argumentum, quod revelat id, quod non apparet*; r: *convictio rerum quae non videntur*; vulg: *rerum argumentum non apparentium.*

keiner Beweise, um sich der Realität der unsichtbaren Dinge zu vergewissern; er trägt in sich selbst die Gewißheit dessen, worauf er sich bezieht. Allerdings könnte man statt eines Ausdrucks für ein objektives Verfahren der Vergewisserung wie ἔλεγχος einen solchen erwarten, der die subjektive Überzeugung bezeichnete. Allein die griechische Sprache bot hierfür kaum ein passendes Wort dar. πίστις im Sinn von „Bürgschaft", „Garantie" war als Prädikat einer Aussage über den Glauben selbstverständlich ungeeignet. γνῶσις oder γνώμη hätten gerade das vermissen lassen, worauf es dem Vf ankam und was ihn zur Verwendung von ἔλεγχος bestimmte, nämlich das Moment der unzweifelhaften, jede Einwendung ausschließenden, schlechterdings zwingenden Überführung[53]). Eben das ist ein Charakterzug echten Glaubens, daß er von den aller Vergewisserung scheinbar unzugänglichen unsichtbaren Dingen eine Gewißheit besitzt, die keiner sie tragenden Argumentation bedarf, sondern sich selbst Beweis ist. Wie diese Gewißheit zustande kommt, führt der Vf hier nicht aus. Er kann voraussetzen, daß die Leser, welche die erleuchtende, heiligende und beseligende Wirkung der göttlichen Heilsoffenbarung und ihrer Bezeugung durch Wort und Tat aus eigener Erfahrung kennen (cf 2, 3f.; 6, 4f.; 10, 26. 29), hierüber nicht im unklaren sind.

Ob das dargelegte Verständnis dem Inhalt von 11, 1 gerecht wird, muß sich aus der Erörterung der weiteren Ausführungen ergeben (11, 2—40), in denen der Vf nachweisen will, daß der Glaube sich seit Anfang der Menschheitsgeschichte stets als ὑπόστασις ἐλπιζομένων (cf besonders 11, 10—16. 20—22. 26. 39) und πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων (cf besonders 11, 7. 8. 27) erzeigt hat. Zunächst weist der Vf zur Begründung der in v. 1 gegebenen Charakteristik v. 2 auf den Erfolg des so beschaffenen Glaubens in der Vergangenheit. Auf Grund[54]) eines Glaubens nämlich, dessen wesentliches Merkmal die zuversichtliche Erwartung des Gehofften und die unerschütterliche Gewißheit über das Unsichtbare bildet[55]), und nur auf Grund eines solchen haben die ehrwürdigen Gestalten früherer Geschlechter, die anerkannten Vorbilder der Frömmigkeit in vergangenen Tagen[56]), ein sie aus-

[53]) Nur πληροφορία könnte in Betracht kommen cf Euthym.: ἔλεγχος = πραγμάτων δοράτων πληροφορία. Allein das Wort scheint in der Bedeutung „Überzeugungsfülle", „Gewißheit" (1 Th 1, 5; Ign. Magn. 11) in vorchristlicher Zeit wenig oder gar nicht gebräuchlich gewesen zu sein.

[54]) Für ἐν (cf 1 Tm 5, 10) tritt 11, 4. 39 mit leichter Nuancierung διά ein.

[55]) Zur Begründung von v. 1 kann die Aussage v. 2 nur dienen, wenn ταύτῃ nicht bloß auf das Vorhandensein, sondern vor allem auf die Eigenart des Glaubens hinweist. Die LA ἐν αὐτῇ ($\mathfrak{P}^{13}$ 47. 115) beruht auf völliger Verkennung dieses Tatbestandes.

[56]) In ähnlichem Sinn wie hier und Mt 15, 2 werden M. Berachoth VI die סְתִימִים הָרִאשׁוֹנִים erwähnt; cf Thdr: οἱ ἐνάρετοι καὶ παλαιοὶ ἄνδρες.

zeichnendes und beglaubigendes Zeugnis von seiten Gottes erlangt[57]); denn auch die Handlungen, die ihnen Gottes Billigung eintrugen, waren nur Äußerungen eines derartigen Glaubens. Zuteil geworden ist ihnen jenes Zeugnis durch die rühmende Erwähnung in der heiligen Schrift und noch weit mehr durch die Segnungen und Verheißungen, die sie bei ihren Lebzeiten von Gott empfingen.

Mit der Erinnerung an den Glaubensweg der Väter ist der Vf zu dem Thema gelangt, das er nunmehr zu entwickeln gedenkt. Ehe er es aber im einzelnen ausführt und durch Beispiele belegt, weist er darauf hin, wie schon die der Menschheitsgeschichte vorausgehende und sie ermöglichende Tatsache der Weltschöpfung ohne Glauben nicht zu verstehen ist: [11, 3] Kraft Glaubens erkennen wir, daß die Welt durch Gottes Wort hergestellt ist, so daß aus Unsichtbarem das, was man sieht, geworden ist. Mit dem, was 11, 4ff. folgt, steht die Aussage v. 3 insofern nicht in Übereinstimmung, als 11, 4ff. von dem Glauben der Alten, dagegen v. 3 von dem Glauben des Vf und der Leser die Rede ist; denn daß die Protoplasten als Subjekt von *νοοῦμεν* gedacht seien, ist ein keiner Widerlegung bedürftiger Einfall. Allein v. 3 reiht sich dennoch dem Zusammenhang passend ein. Indem der Vf sich anschickt, der Geschichte des Glaubens bis zu ihren ersten Anfängen nachzugehen, fällt sein Blick auf das erste Blatt der Bibel. Was dort von der Weltschöpfung erzählt wird, beweist, wie notwendig der Glaube ist. Ohne ihn bliebe die Entstehung der Welt ein unlösbares Rätsel. Zwar trägt die Welt in ihrem gegenwärtigen Bestande die unverkennbaren Spuren eines vorausgegangenen Werdeprozesses an sich, und das Nachdenken vermag auch festzustellen, daß die Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungen von immanenten höheren Kräften bedingt ist (Rm 1, 20); allein ihre letzte Ursache erschließt sich doch nur dem Glauben. Bloß vermöge eines Glaubens[58]), der des Unsichtbaren gewiß ist, erkennen wir, daß die Welt mit allem, was sie umfaßt (cf 1, 2 oben S. 7), durch Gottes Befehlswort, den Ausdruck seines allmächtigen Willens (cf Ps 33, 6. 9; Hb 1, 3),

---

[57]) Zu *μαρτυρεῖσθαι* (anders als 7, 8) „ein gutes Zeugnis haben“ cf AG 6, 3; 10, 22; 16, 2; 22, 12. In gleichem Sinn begegnet das Verb. auch auf Inschriften cf Deißmann, Neue Bibelstudien S. 93; Expos. 1909 I S. 562.

[58]) Der Dativ *πίστει* kehrt in Hb 11 18mal wieder, gelegentlich durch das synonyme *διὰ πίστεως* v. 4. 7. 33. 39, einmal aus besonderem Grund durch *κατὰ πίστιν* v. 13 ersetzt. Die Bedeutung des Dativs nuanciert sich je nach dem Zusammenhang. In der Regel bezeichnet er das Mittel oder die Ursache, zuweilen auch die Veranlassung v. 5 und 29—31 oder den Beweggrund v. 20. 21. 22. 23. Die häufige Wiederholung des Dativs trägt wesentlich zu der rhetorischen Haltung des Abschnitts bei cf Blaß § 82, 6; cf die parallele Anaphora 1 Clem. 3—6.

ihren gegenwärtigen Bestand erhalten hat, und daß somit das, was als ein *βλεπόμενον* [59]) Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung ist, aus solchem entstanden ist, was nicht in die Erscheinung tritt und also gar nicht gesehen werden kann. Die neueren Erklärer sind im Gegensatz zu fast allen Auslegern und Übersetzern der patristischen Zeit [60]) der Meinung, die Negation *μή* sei ihrer Stellung wegen nicht mit dem Part. *φαινομένων* zu verbinden, sondern gehöre zum ganzen Satz. So ergäbe sich indes nur der matte Gedanke, es sei bei der Weltschöpfung im Unterschied von der gegenwärtigen Ordnung der Dinge nicht Gleiches aus Gleichem hervorgegangen, während man doch nach 3[a] statt einer bloß negativen Aussage die positive erwartet, das vor Augen Liegende habe seinen Grund an dem Unsichtbaren. Dies entspricht auch allein der Beschreibung des Glaubens in 11, 1, die sich nicht mit einer Negation begnügt, sondern allen Nachdruck auf die Affirmation legt. Die grammatische Zulässigkeit der Verknüpfung von *μή* mit dem Part. trotz der Zwischenschiebung der Präposition *ἐκ* wird nicht nur durch das einhellige Verständnis der griechischen Exegeten, sondern auch durch unzweifelhafte Analogien griechischer Schriftsteller verbürgt [61]). Im vorliegenden Fall wird neben der Neigung, die Negation möglichst an den Anfang des Satzes zu stellen, und der Rücksicht auf den Wohllaut namentlich die Absicht, den Ton ganz auf die Negation zu legen, für die Wortstellung maßgebend gewesen sein. Bei diesem Verständnis von 3[b] ist nun vollends klar, daß der Vf bei den *μὴ φαινόμενα*, aus denen die sichtbare Welt entstanden ist, nicht etwa die *ἄμορφος ὕλη* Sap. 11, 17 [62]) oder die Ideen-

---

[59]) Der Sing. *τὸ βλεπόμενον* ($\mathfrak{P}^{13}$ ℵ A D P 17 d cop aeth) ist ungleich besser bezeugt als der Plur. *τὰ βλεπόμενα* (KL Min r vulg syr[1] u. [3] arm). Letzterer ist Assimilation an *φαινομένων*. Die Differenz des Numerus entspricht durchaus dem Zusammenhang: der Komplex des sinnlich Wahrgenommenen verdankt seinen Ursprung solchem, das zur Kategorie der unsichtbaren Dinge gehört.

[60]) Cf Chrys. XXII S. 249: *ἐξ οὐκ ὄντων τὰ ὄντα ἐποίησεν ὁ Θεός, ἐκ τῶν μὴ φαινομένων τὰ φαινόμενα, ἐκ τῶν οὐχ ὑφεστώτων τὰ ὑφεστῶτα.* Der gleichen Auffassung folgen Thdrt, Oekum., Theophyl., Euthym., cop., Ephr., syr[1] u. [3], arm, d: *ex non apparentibus*, vulg: *ex invisibilibus*; anders nur r: *ut non de apparentibus.*

[61]) Cf Xenoph. Hiero 7, 6: *οὔτε γὰρ αἱ μὴ ἐξ ἀντιφιλούντων ὑπουργίαι χάριτες ἡμῖν ἐδόκουν εἶναι* (Gefälligkeiten solcher, welche die Liebe nicht erwiderten). Weitere Belege bei Kühner-Gerth § 510 Anm. 2. Es ist in solchen Fällen stets ein Gegensatz ins Auge gefaßt, so hier: „nicht aus Sichtbarem, sondern aus Unsichtbarem", was Winer § 61, 5 für die vorliegende Stelle verkennt. Cf übrigens auch Blaß § 75, 7.

[62]) Die unverkennbare Rückbeziehung auf Gen 1 ließe an sich die Vermutung zu, der Vf spiele an auf Gen 1, 2: *ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος*, womit entweder der chaotische Zustand der Erde cf Jos. ant. I 27 (1, 1) oder ihre ideale Präexistenz cf Philo I opif. mund. 29 (7) gemeint sein kann; cf Philo II conf. ling. 172 (34) *ὁ φαινόμενος ὅδε κόσμος*

welt, den *κόσμος νοητός* des Philo, sondern das göttliche Wort im Sinne hat. Ist die Welt durch dieses Wort entstanden, so ist sie aus Unsichtbarem hervorgegangen. Die enge Verbindung der beiden Hälften von v. 3 spricht dafür, daß *εἰς τὸ γεγονέναι* von dem Vf nicht final, sondern konsekutiv gemeint ist. Sprachliche Bedenken stehen dieser Fassung nicht entgegen [63]), und der Wortlaut wie der Zusammenhang entscheiden zu ihren Gunsten. Sieht man nämlich in 3^b eine Zweckbestimmung, so ist man genötigt, der Aussage eine dem Wortlaut gänzlich fremde Beziehung auf die menschliche Erkenntnis zu geben. Daß Gott die Welt durch sein Wort geschaffen habe, damit das Sichtbare aus dem Unsichtbaren hervorgegangen sei, ergibt doch keinen brauchbaren Gedanken, wenn man nicht die Aussage des Vf in die andere umsetzt: Gott habe durch die Art der Weltschöpfung der Menschheit die Möglichkeit einer natürlichen Welterklärung benehmen und sie zu einem auf Glauben begründeten Verständnis der Welt nötigen wollen. Nimmt man die Aussage so, wie sie lautet, so läßt sie nur die konsekutive Fassung des Infinitivsatzes zu, und gerade so wird ihre Bedeutung im Zusammenhang vollkommen durchsichtig. Sie will zeigen, wie der Glaube damit, daß er Gottes Wort als das Medium der Weltschöpfung erkennt, sich als echt im Sinne von v. 1 ausweist. Er anerkennt nämlich als *ἔλεγχος οὐ βλεπομένων*, daß das Sichtbare seinen Entstehungsgrund in Unsichtbarem hat, und bewährt dadurch seine über das sinnlich Wahrnehmbare weit hinausführende Kraft. Sind die Leser eines solchen Glaubens überdrüssig, so sagen sie sich nicht nur von Christus los, es bleibt ihnen sogar das durch die hl. Schrift ermöglichte Verständnis der Weltentstehung verschlossen. Sie sinken in ihrer Betrachtung der Welt unter die jüdische Erkenntnis hinab in heidnische Unwissenheit oder Afterweisheit.

Nach diesem Blick auf die Schöpfung wendet sich der Vf nun der Darstellung des Glaubens innerhalb der Geschichte zu

---

als Gegensatz des *ἀσώματος καὶ νοητὸς κόσμος*. Allein nichts im Wortlaut von Hb 11, 3 weist auf eine Berücksichtigung jener Worte der LXX hin, während der Zusammenhang durchaus die Beziehung der *μὴ φαινόμενα* auf das göttliche Wort verlangt. Das auch sonst von der göttlichen Weltschöpfung gebrauchte *καταρτίζειν* (Ps 74, 16; 89, 38; Herm. mand. I 1; vis. II 4, 1) steht hier besonders passend im Blick darauf, daß nach Gen 1 der gegenwärtige Weltbestand während des Sechstagewerkes durch ein wiederholtes göttliches Sprechen hergestellt worden ist cf M. Aboth V 1: בַּעֲשָׂרָה מַאֲמָרוֹת נִבְרָא הָעוֹלָם.

[63]) Daß *εἰς* mit Infinitiv sonst im Hb stets final gebraucht ist (cf 2, 17; 7, 25; 8, 3; 9, 14. 28; 12, 10; 13, 21), steht der konsekutiven Fassung in 11, 3 nicht im Wege; denn auch bei Paulus (cf 2 Kr 8, 6; Rm 7, 5) tritt die konsekutive Bedeutung nur vereinzelt auf, ohne darum im geringsten fraglich zu sein cf Blaß § 71, 5.

und verweist zunächst auf drei Gestalten aus den Anfängen des Menschengeschlechts: [11, 4—7] Kraft Glaubens brachte Abel Gott ein besseres Opfer dar als Kain. Durch ihn erhielt er das Zeugnis, gerecht zu sein, indem Gott über seinen Gaben für ihn Zeugnis ablegte, und durch ihn redet er nach seinem Tode noch. Kraft Glaubens wurde Henoch entrückt, daß er den Tod nicht sah, und wurde nicht gefunden, weil ihn Gott entrückt hatte; denn er hat das Zeugnis erhalten, vor seiner Entrückung Gott wohlgefällig gewandelt zu haben. Ohne Glauben ist aber ein wohlgefälliger Wandel unmöglich; denn wer zu Gott hinzutritt, muß glauben, daß er ist und denen, die ihn suchen, Lohn erteilt. Kraft Glaubens richtete Noah, durch einen göttlichen Spruch wegen dessen, was noch nicht einmal zu sehen war, in Besorgnis versetzt, eine Arche her zur Rettung seines Hauses, und durch ihn verurteilte er die Welt und wurde ein Erbe der Glaubensgerechtigkeit. Schon bei der ersten gottesdienstlichen Handlung, deren die Schrift gedenkt, tritt die Bedeutung des Glaubens hervor. Wenn Abel nach Gen 4, 3 ff. Gott ein Opfer brachte, welches seiner Beschaffenheit nach das Kains übertraf [64]), so lag der Beweggrund zu diesem Opfer und also auch dessen Wert in einem Glauben, der um des erhofften Wohlgefallens Gottes willen das Beste hinzugeben vermochte. Hier zeigte sich auch bereits der Lohn des Glaubens, indem Abel durch ihn das Zeugnis der Gerechtigkeit erhielt. Obwohl δι' ἧς grammatisch angesehen auf das zunächst stehende θυσία bezogen werden könnte [65]), läßt doch der Zusammenhang keinen Zweifel darüber, daß der Vf damit auf die πίστις hinweisen will, welche der dominierende Hauptbegriff des ganzen Abschnitts ist cf v. 2. 7. 39. Daß das eine Opfer seinem Darbringer das Zeugnis eintrug, nicht bloß in einem einzelnen Fall richtig gehandelt zu haben, sondern überhaupt gerecht zu sein, erklärt sich ja nur daraus, daß in dem Opfer sich Abels Glaubensstellung zu Gott offenbarte. Im AT ist allerdings nicht

---

[64]) Daß πλείονα hier nicht auf eine quantitative, sondern auf eine qualitative Überlegenheit (cf Mt 6, 25; 12, 41 f.) hinweist, betonen schon die griech. Ausleger, cf z. B. Chrys. XXII S. 250: *θυσίαν δὲ πλείονα ἐνταῦθα τὴν ἐντιμοτέραν λέγει, τὴν λαμπροτέραν, τὴν ἀναγκαιοτέραν.*

[65]) Diese Auffassung vertreten Oekum. und Theophyl., wobei sie das anerkennende Zeugnis Gottes für Abel aus dem negativen Urteil über Kains Opfer Gen 4, 7 entnehmen. Die gleiche Beziehung liegt der Übersetzung von r, cop zu Grunde; Euthym. erwähnt sie nur an zweiter Stelle. Daß sie der Meinung des Vf nicht entspricht, ergibt sich auch daraus, daß er sonst *μαρτυροῦντος „ἐπ' αὐτῇ"* statt *„ἐπὶ τοῖς δώροις αὐτοῦ" τοῦ θεοῦ* geschrieben haben würde.

ausdrücklich von einem derartigen Zeugnis Gottes die Rede, aber es ergibt sich dem Vf daraus, daß Gen 4, 4 berichtet wird: *καὶ ἐπεῖδεν ὁ θεὸς ἐπὶ Ἄβελ καὶ ἐπὶ τοῖς δώροις αὐτοῦ*. Ob in der jüdischen Tradition Abel bereits ständig das Attribut „der Gerechte" besaß, ist sehr fraglich [66]). Allein wenn nach der Aussage der Schrift Gott sein Auge wohlgefällig auf Abel ruhen ließ, so erteilte er ihm damit das Zeugnis der Gerechtigkeit [67]). Wie bei Paulus beruht diese auch hier auf dem Urteil Gottes, das den Glauben als Gerechtigkeit wertet. Während aber bei Paulus der Glaube wegen seiner Beziehung zu Christus und also rein um seines Inhalts willen die Rechtfertigung empfängt, kommt hier der Glaube ganz in atl Sinn (cf 10, 38) als das Verhalten in Betracht, durch welches der Mensch die rechte Stellung zu Gott einnimmt. Hängt somit die Gerechtigkeit auch von Gottes Urteil ab, so wird sie durch seinen Spruch doch nicht erst verliehen, sondern bloß anerkannt. Gott tritt als Zeuge für die im Glauben vorhandene Gerechtigkeit ein und gewährleistet sie damit, aber sie wird nicht wie bei Paulus erst durch den göttlichen Richterspruch geschaffen [68]). Abels Glaube hatte aber noch eine weitere Folge für ihn; denn daß *δι' αὐτῆς* sich nur auf *πίστει* beziehen kann, ist selbstverständlich, wenn dies von *δι' ἧς* gilt [69]). In Gen 4, 10 sagt Gott zu Kain: *φωνὴ αἵματος τοῦ ἀδελφοῦ σου βοᾷ πρός με ἐκ τῆς γῆς*. Vergleicht man damit Hb 12, 24, wo von dem Blut des Neuen Bundes ein *κρεῖττον λαλεῖν παρὰ τὸν Ἄβελ* ausgesagt wird, so erhellt, was der Vf bei 4c im Auge hat. In seinem verströmten Blut, das um Rache zu Gott schrie, hat Abel nach seinem Tode

---

[66]) Einen genügenden Anhalt hierfür geben Mt 23, 35; 1 Jo 3, 12; Jos. ant. I 53 (2, 1) nicht.

[67]) Der Text der zweiten Hälfte von 4b ist unsicher. Im wesentlichen liegen drei Lesarten vor: 1. *μαρτ. ἐπὶ τ. δωρ. αὐτῷ τοῦ θεοῦ* $\mathfrak{P}^{13}$ Clem. strom. II 12, 2 — 2. *μαρτ. ἐπὶ τ. δωρ. αὐτοῦ τοῦ θεοῦ* ℵc K L P Min r vulg cop syr[1] u. [3] arm u. a. — 3. *μαρτ. ἐπὶ τ. δωρ. αὐτοῦ τῷ θεῷ* ℵ* A D 17. 31. 423. — Die letzte dieser Varianten ist sicher unrichtig; denn erstens ergäbe sie den im Zusammenhang unpassenden Gedanken, Abel habe auf Grund seiner Opfergaben Gotte Zeugnis gegeben, d. h. ihn gepriesen; zweitens würde sich *μαρτυροῦντος* auf etwas ganz anderes beziehen als das vorhergehende *ἐμαρτυρήθη*: Abel erhielt Zeugnis, weil er Zeugnis gab; drittens würde sich der Gen. abs. grammatisch sehr ungeschickt an das Vorhergehende anschließen. Der Dativ *τῷ θεῷ* ist offenbar durch gedankenlose Assimilation an *τῷ θεῷ* 4a entstanden. Von den beiden übrigen Lesarten untersteht Nr. 2 dem Verdacht einer Angleichung an die LXX, zumal sie bloß durch spätere Zeugen gestützt wird. Ihre Entstehung aus 1 ist leicht erklärlich, nicht aber umgekehrt. So scheint Nr. 1, ohnehin die älteste der drei Varianten, am meisten für sich zu haben cf 10, 15.

[68]) Cf Schlatter, Der Glaube im NT[3], S. 532f.

[69]) Die Beziehung auf *θυσίαν* wird hier nur von cop, r und Oekum. festgehalten, doch hat letzterer daneben auch die auf *πίστει*, welche Theophyl. und Euthym. hier ausschließlich erwähnen.

selbst noch geredet und dies vermöge seines Glaubens, der allein seiner Person einen so hohen Wert verlieh, daß Abel auch nach seinem Tode noch ein Gegenstand der göttlichen Beachtung und Fürsorge blieb. Das Praes. hist. λαλεῖ [70]) bringt stärker, als es der Aorist hätte tun können, den zeitlichen Kontrast zwischen dem Sterben und dem Reden zum Ausdruck. Was sonst nicht vorkommt, daß ein Gestorbener noch redet, das hat hier stattgefunden. Dieses Unerhörte ist eine Wirkung des Glaubens, die besonders deutlich dessen einzigartigen Wert veranschaulicht [71]).

Die über das irdische Leben hinausgreifende Wirkung des Glaubens zeigt sich auch bei Henoch [72]). Er hat vermöge seines Glaubens eine Entrückung erlebt, die ihm die schmerzliche Erfahrung des Sterbens ersparen sollte und auch wirklich erspart hat [73]). Bereits mit μετετέθη spielt der Vf auf die Stelle Gen 5, 24 LXX an, deren Wortlaut er im Folgenden direkt aufnimmt [74]).

---

[70]) Die (von ihm nicht gebilligte) LA λαλεῖται erklärt Euthym. durch „κηρύττεται καὶ ἐπαινεῖται". Sie beruht auf dem Mißverständnis einer Erklärung wie der des Chrys. und ist nicht bloß ungenügend bezeugt (D K L Min d aeth), sondern erweist sich auch als sachlich unangemessen cf 12, 24 und sprachlich unmöglich, da das Passiv λαλεῖται im Unterschied von λέγεται nicht persönlich konstruiert wird.

[71]) Eine Beziehung auf die Gegenwart des Vf und der Leser geben dem Praes. λαλεῖ Chrys., Thdrt, Theophyl., Euthym., indem sie erklären, Abel werde vermöge seines Glaubens noch immer gepriesen und ermahne durch sein Beispiel wirksamer, als es durch Worte geschehen könne. Dieser künstlichen Deutung wäre jedenfalls diejenige Schlatters, Der Glaube[3], S. 533 Anm. 1 vorzuziehen: „Fort und fort ergeht von dem Blute Abels der Appell an Gottes Gerechtigkeit, bis im vollendeten Reiche Gottes Abel den vollen Ersatz für seinen unschuldigen Tod erlangt haben wird", cf Ap 6, 9—11. Das Verhältnis des ἔτι zu ἀποθανών fordert indes keine derartige Premierung des Praesens. Einen ganz anderen Gedanken liest Philo I quod det. pot. 48f. (14f.); 70 (20): cf quaest. in Gen. I (70) aus der Stelle der Genesis heraus, wenn er Abel als den Typus der Tugend betrachtet, welche durch die Nachstellungen des Schlechten nicht ausgerottet werden kann cf quod det. pot. 70: ζῇ μὲν γὰρ . . . ὁ τεθνάναι δοκῶν, εἴ γε καὶ ἱκέτης ὢν θεοῦ καὶ φωνῇ χρώμενος εὑρίσκεται.

[72]) Die Schätzung Henochs ist hier wie im hebr. Sirach 44, 16; 49, 14; Sap 4, 10 eine durchweg günstige, während er schon im griechischen Sirach 44, 16, bei Philo IV Abr. 17—27 (3f.) und bei späteren Rabbinen als Typus des sich bekehrenden Sünders erscheint, wie denn die Rabbinen vielfach seine Verschonung vor dem Tode bestreiten cf Siegfried, Philo S. 152. 265. 299; Bacher, Die Agada der Tann. II S. 167; der paläst. Am. II S. 115; III S. 549. Zurückhaltend äußert sich Jos. ant. I 85 (3, 4); IX 28 (2, 2).

[73]) Nach dem Sprachgebrauch bedeutet ἰδεῖν θάνατον „persönliche Erfahrung vom Tode machen" cf Lc 2, 26; Ps 89, 49; Jo 8, 51f.; Ps 16, 10; Oppositum Jo 3, 36. Der Inf. mit τοῦ kann die Absicht (Hb 10, 7; Lc 5, 7) oder die Folge (AG 3, 12; 7, 19) ausdrücken, hier am ehesten die beabsichtigte Folge.

[74]) Bleeks Angabe (III S. 741), der Vf folge hier einem mit A stimmenden Text der LXX stützt sich nur auf unsichere Instanzen, nämlich auf

Das an sich vieldeutige *οὐχ ηὑρίσκετο* [75]) wird durch *διότι μετέθηκεν αὐτὸν ὁ θεός* dahin näher bestimmt, daß Henoch auf der Erde nicht mehr gefunden wurde, weil ihn Gott ohne Sterben aus dem Diesseits ins Jenseits entrückt hatte. Der Aussage der Gen. ist nicht ohne weiteres zu entnehmen, daß dieses Erlebnis Henochs durch den Glauben veranlaßt war. Darum läßt der Vf einen Begründungssatz folgen, welcher den Glauben als die notwendige Voraussetzung für Henochs Entrückung aufzeigt. Nach dem Zeugnis der Schrift hat nämlich Henoch vor seiner Entrückung sich so verhalten, daß er Gottes Anerkennung und Billigung gefunden hat [76]). Das ist aber, wie der allgemeine Satz 6[a] [77]) besagt, ohne Glauben unmöglich, da das Nahen zu Gott stets den Glauben an Gottes Existenz und richterliche Vergeltung voraussetzt. *εὐαρεστεῖν τινι* heißt entweder „jemandem gefallen, sein Wohlgefallen besitzen" cf Philo I leg. alleg. III 78 (24); V exsecr. 167 (9); Exod 21, 8 oder „jemandem zu Gefallen leben, ihn befriedigen, sein Wohlgefallen erwerben" cf Gen 17, 1; 39, 4; Herm. vis. VIII 3, 5. Wenn die LXX Gen 5, 24 u. ö. diesen Ausdruck zur Wiedergabe von הִתְהַלֵּךְ אֶת־הָאֱלֹהִים verwendet, muß sie ihn in letzterem Sinne verstanden haben. Das gleiche gilt vom Vf des Hb, der *εὐαρεστεῖν* und *προσέρχεσθαι* [*τῷ*] *θεῷ* als Synonyma gebraucht [78]). Ein gottgefälliges Verhalten betätigt sich vor allem in einem heilsverlangenden und gottesdienstlichen Hinzutreten zu Gott (4, 16; 7, 25; 10, 1. 22). Voraussetzung dafür ist aber ein Glaube [79]), der als *ἔλεγχος οὐ βλεπομένων* von dem realen, persönlichen Dasein des unsichtbaren

---

die Schreibung *ηυρ.* statt *ευρ.*, die im NT und in der LXX schwankt cf Winer-Schmiedel § 12, 5[b]; Helbing S. 75f., ferner auf *διότι*, wofür aber Gen 5, 24 und Hb 11, 5 *ὅτι* als Variante vorkommt. Die Plusquamperf.-Form *μετετέθηκεν* (ℵ L Min) ist späteren Datums und keinenfalls ursprünglich cf Mayser § 77, 1[a] Anm.

[75]) Als Subjekt zu *ηὑρ.* ergänzen „*αὐτοῦ θάνατος*" 1 Clem. 9, 3; Orig. Schol. zur Gen. (bei v. d. Goltz S. 87f.); Tert. de anima 50; Amb. in Lc. II 88 (CSEL XXXII 4 S. 91, 24), wahrscheinlich nach einer Variante von Gen 5, 24, nicht Hb 11, 5.

[76]) *Πρὸ τῆς μεταθέσεως* ist nicht lokal gemeint: „vor dem Bericht über Henochs Entrückung steht in der Gen. der über seinen gottgefälligen Wandel," sondern temporal, so daß sich der Gedanke ergibt: nach dem noch immer gültigen Zeugnis der Schrift hat Henoch vor seiner Entrückung dauernd einen Gott wohlgefälligen Wandel geführt. So allein kommt auch das feierliche *μεμαρτύρηται* zu seinem Rechte. — Zu dem Perfektaugment *εὐηρεστηκέναι* cf Blaß § 15, 7.

[77]) Unrichtig übersetzt d: *non potuit placere.* Als Verbum kann nur *ἐστίν* ergänzt werden. — Zu *εὐαρεστῆσαι* fügt Clem. strom. II 8, 4 sinngemäß *θεῷ* bei. Zum Inf. Aor. cf Blaß § 58, 3.

[78]) Deutlich setzt Chrys. XXII S. 252f. diese Bedeutung voraus.

[79]) Die Einfügung eines *πρῶτον* (bzw. *πρότερον* 423) vor (39. 270. 271. 421) oder statt (Athan.) *τὸν προσερχόμενον* soll das Kausalverhältnis zwischen *πίστις* und *εὐαρεστῆσαι* verdeutlichen.

Gottes unerschütterlich überzeugt ist und als *ὑπόστασις ἐλπιζομένων* zuversichtlich erwartet, er werde ein in Verlangen, Verehrung und Hingabe sich bekundendes Suchen nach ihm [80]) nicht unbeachtet lassen, sondern durch die Zuwendung seines Wohlgefallens, die Gewährung der Gemeinschaft mit ihm und die Verleihung unvergänglichen Lebens belohnen. Die Rückbeziehung auf v. 1 ist unverkennbar. Wie dort wird der Glaube auch hier nach seiner psychologischen Beschaffenheit als Bejahung und Vertrauen gekennzeichnet; dagegen wird das Objekt des Glaubens im Unterschied von v. 1 hier persönlich bestimmt. Dadurch empfängt der Glaube erst einen angemessenen Inhalt.

Die gleiche Bezugnahme auf v. 1 zeigt sich bei dem, was an Noahs Glauben hervorgehoben wird. Als *ἔλεγχος πραγμ. οὐ βλεπ.* bewirkte er bei Noah Furcht vor dem, was noch nicht einmal zu sehen war, und als *ὑπόστασις ἐλπιζ.* bestimmte er ihn zur Herstellung der Arche, die seinem Hause zur Rettung dienen sollte. Die Konstruktion von v. 7 ist sehr verschieden aufgefaßt worden. Zwar daß *πίστει* nicht, wie Ephr. will, mit *χρηματισθείς*, sondern mit *εὐλαβηθεὶς κατεσκεύασε* zu verbinden ist, liegt auf der Hand; denn Noahs Glaube veranlaßte nicht den Empfang eines göttlichen Wortes, sondern das empfangene Gotteswort bewirkte Noahs Glauben und dieser ein dementsprechendes Handeln. Fraglich kann dagegen sein, ob *περὶ τῶν μηδέπω βλεπομένων* von *χρηματισθείς* oder von *εὐλαβηθείς* abhängig ist. Der Sprachgebrauch läßt beides zu [81]), aber der Sinn entscheidet für das Letztere. Daß das göttliche Wort nicht etwas vor Augen Liegendes ankündigte, brauchte nicht gesagt zu werden, wohl aber, daß die Empfindung und Handlungsweise Noahs durch etwas bestimmt wurde, das wie das drohende Verderben der Flut noch gar nicht gesehen werden konnte, sondern erst durch das göttliche Wort (Gen 6, 13 ff.) vorausgesagt war. Gehört *περὶ κτλ.* zu *εὐλαβηθείς*, so liegt auch eine direkte Beziehung zu der Beschreibung des Glaubens in v. 1 vor, während im anderen Fall nur eine indirekte vorhanden wäre [82]). Dann

---

[80]) Statt des intensiven Kompositums *ἐκζητοῦσι* bieten $\mathfrak{p}^{13}$ P das Simplex *ζητοῦσι*. — Zu *ἐκζητεῖν τὸν θεόν* cf AG 15, 17; Rm 3, 11; Esra 4, 2; Ps 34, 5; 69, 33; Am 5, 4 ff.

[81]) Cf einerseits Jos. ant. III 212 (8, 8), wo es von Moses heißt: *ἐχρημάτιζετο περὶ ὧν ἐδεῖτο*, andererseits Jos. ant. IV 102 (6, 2) von Balak: *περὶ τῶν αὐτοῦ πραγμάτων λίαν εὐλαβεῖτο*; Diod. Sic. IV 73 von Oinomaus: *εὐλαβούμενον οὖν αὐτὸν περὶ τοῦ γάμου τῆς θυγατρὸς κρῖναι κτλ.*; an beiden Stellen heißt *εὐλαβ. περί* „besorgt sein wegen". — Zu *χρηματίζεσθαι* cf. 8, 5.

[82]) Man könnte auch darauf verweisen, daß der Vf hier im Unterschied von 11, 1 die subjektive Negation *μή* setzt, womit nach der Regel der attischen Sprache gegeben wäre, daß er nicht von etwas an sich Unsichtbarem reden wolle, sondern nur von etwas, das sich der Wahrnehmung

wird aber auch durch *εὐλαβηθείς* nicht die pietätvolle Scheu, sondern die ängstliche Sorge Noahs geschildert [83]). So stark war die Wirkung, die das göttliche Wort auf ihn ausübte, daß das Unheil, welches noch garnicht wahrzunehmen war, ihn schon mit Besorgnis erfüllte und ihn veranlaßte, das von Gott angeordnete Rettungsmittel herzurichten (cf 1 Pt 3, 20), das dann nicht bloß ihm, sondern auch seiner Familie zugute kam. Der Glaube, den er hiermit betätigte [84]), gereichte zugleich der ihn umgebenden Welt zur Verurteilung, da durch Noahs Glaube der Unglaube seiner Zeitgenossen scharf beleuchtet wurde [85]). Vorausgesetzt ist dabei wie 1 Pt 3, 20; 2 Pt 2, 5, daß diese durch Noah von dem Inhalt des ihm widerfahrenen Gottesspruches in Kenntnis gesetzt waren, aber aus Leichtsinn und Unglauben nicht darauf achteten. Wenn nun der Vf fortfährt *καὶ τῆς κατὰ πίστιν δικαιοσύνης ἐγένετο κληρονόμος*, so kann man fragen, ob diese Worte auch noch zu dem durch *δι' ἧς* eingeleiteten Relativsatz gehören. Hiergegen scheint zu sprechen, daß von der Glaubensgerechtigkeit doch nicht erst gesagt werden muß, sie sei durch Glauben erlangt worden. Allein diese Schwierigkeit wird nicht gehoben, wenn man *καὶ ἐγένετο* mit dem Hauptsatz verbindet, weil das den Hauptsatz beherrschende *πίστει* auch hier nachwirken würde. Sollte aber der Schluß der Aussage einen selbständigen, den Ertrag des Glaubens andeutenden Satz bilden, so würde man erwarten, daß er mit *διὸ καί* cf v. 12. 16 oder mit *ὅθεν καί* cf v. 19 angeschlossen wäre. So bleibt es doch das Natürlichste, in *καὶ ἐγένετο* eine Fortsetzung des Relativsatzes zu erblicken. Es ergibt sich so der Sinn: durch den Glauben ist Noah ein Erbe der Gerechtigkeit geworden, aber, wie sich dabei von selbst versteht, ein Erbe der Glaubensgerechtigkeit. Daß der Genitiv *τῆς δικαιοσύνης* nur den Inhalt des Erbes angeben kann, das Noah durch den Glauben erlangte, ist nach dem Sprachgebrauch selbstverständlich cf Hb 1, 2; 6, 17; Tit 3, 7; Jk 2, 5.

Noahs entzog, cf Winer § 55, 5 *α β*; allein in der hellenistischen Sprache und so auch im Hb steht beim Part. meistens *μή*, auch wo das Attische *οὐ* fordern würde, cf Blaß § 75, 5. Eher ließe sich zu Gunsten der Verknüpfung von *περὶ κτλ.* mit *εὐλαβηθείς* noch der Artikel *τῶν μηδεπ. βλεπομ.* geltend machen, der das Unsichtbare als etwas Bestimmtes und schon Bekanntes einführt, was bei der Verbindung mit *χρηματισθείς* weniger passend wäre. Von den griech. Auslegern beziehen Oekum., Theophyl., Euthym. allerdings *περὶ κτλ.* auf *χρηματισθείς*.

[83]) Über die Bedeutung von *εὐλαβεῖσθαι* cf oben S. 132 A 48; besonders auch die A 81 angeführten Stellen.

[84]) *Δι' ἧς* kann wie v. 4 nur auf *πίστει* gehen cf Euthym., Haimo, Sedul. Die Beziehung auf *κιβωτός* (Chrys., Oekum., Theophyl., cop) ist künstlich, da für die Arche deren Herstellung eingesetzt werden muß und diese wieder nur als Glaubenstat in Betracht kommen kann.

[85]) In gleichem Sinn steht *κατακρίνειν* Mt 12, 41 f., *κρίνειν* Rm 2, 27. — Zu *κόσμος* = Menschenwelt cf Hb 11, 38; 2 Pt 2, 5.

κληρονομία heißt das Heilsgut (1, 14) als Gegenstand der göttlichen Verheißung (6, 12; 12, 17). Wenn hier die Gerechtigkeit als solches erscheint, so hat dies seinen Grund darin, daß, wie schon Philo III congr. erud. 90 (17) betont, Noah als erster in der heiligen Schrift „gerecht" genannt wird (Gen 6, 9; 7, 1)[86]). Als κληρονομία ist die ihm zuteil gewordene Gerechtigkeit eine göttliche Gabe, und dem entspricht auch ihre Bezeichnung als ἡ κατὰ πίστιν δικαιοσύνη. Durch κατά könnte der Glaube als Maßstab und Norm oder als Grund und Veranlassung der Gerechtigkeit beschrieben sein[87]). Es wäre dann entweder gesagt, die Gerechtigkeit entspreche dem Glauben und sei ihm angemessen, oder sie sei Wirkung und Folge des Glaubens. In beiden Fällen würde man den Artikel bei πίστις ungern vermissen, auch behielte die Ausdrucksweise etwas Befremdliches, insofern im ersten Fall das Verhältnis von Glaube und Gerechtigkeit nicht recht durchsichtig würde, im zweiten die Abweichung von der paulinischen Formulierung für die in paulinischem Sinn zu verstehende Wendung auffallen müßte. Man betrachtet daher κατά am besten als die dem Hellenistischen sehr geläufige Umschreibung des Genitivs[88]), zu welcher den Vf teils der Rhythmus, teils der Wunsch, πίστις ohne Artikel setzen zu können, veranlaßt haben mag. Die Anknüpfung an einen bereits fest geprägten und zwar an den paulinischen Ausdruck (Rm 4, 11. 13; 9, 30; 10, 6) ist nicht zu verkennen, ohne daß sich hieraus eine genauere Bestimmung des Verhältnisses des Glaubens zur Gerechtigkeit ergäbe. Diese ist nur aus dem Zusammenhang zu gewinnen. Wenn in Hb 11 der Glaube durchweg als menschliches Verhalten in Betracht kommt und andererseits die Gerechtigkeit doch als göttliche Gabe gedacht ist, so wird wie 10, 38 und 11, 4 der Glaube im atl Sinn als diejenige Handlungsweise gemeint sein, durch welche der Mensch in das richtige Verhältnis zu Gott tritt, und die darum von Gott als Gerechtigkeit anerkannt und gewertet wird. Noahs Beispiel zeigt

---

[86]) Cf auch Ez 14, 14. 20; Sir 44, 17; Sap 10, 4; Jubil 5, 19; Philo I leg. alleg. III 77 (24); II migr. Abr. 125 (22); III quis. rer. div. her. 260 (25); IV Abr. 27 (5); 46 (8). Schon bei Philo II quod deus immut. 74—76 (16); agricult. 174—181 (40); IV Abr. 36—40 (7) und in der späteren rabbinischen Tradition gilt Noah übrigens nur für relativ gerecht und die ihm zuteil gewordene Rettung als eine Erweisung der göttlichen Gnade cf Siegfried, Philo S. 152. 270. 328. Sollte der Vf des Hb diese Überlieferung gekannt haben, so könnte sie ihn mitbestimmt haben, Noah keine andere als die Glaubensgerechtigkeit zuzugestehen.

[87]) Cf Winer § 49 d, a und b; cf auch Chrys. XXIII S. 259: ἀπὸ τούτου δίκαιος ἐφάνη, ἀπὸ τοῦ πιστεῦσαι τῷ θεῷ.

[88]) Cf AG 17, 28; 18, 15; 26, 3; Rm 1, 15; ἡ κατὰ τὸν ἥλιον ἀνατολή „der Sonnenaufgang" Polyb. III 113, 1; 114, 8; ἡ κατὰ τὸ ἱερὸν καταβολή „der Tempelbau" Ps.-Aristeas 89. Weitere Belege bei Blaß § 42, 2; Kuhring, De praep. graec. S. 12; Roßberg, De praep. graec. S. 14.

den Lesern, daß sie *δικαιοσύνη* und *σωτηρία* nur dann erlangen, wenn sie am Glauben festhalten. Dieser Hinweis ist um so wirksamer als die Zeitgenossen Noahs zugleich ein Exempel dafür liefern, daß der Unglaube unweigerlich dem göttlichen Gericht anheimgibt.

Mit Abraham geht der Vf zu den Patriarchen über v. 8—22. Hier kommt er zu dem Abschnitt der atl Geschichte, bei dem er die Art und Kraft des Glaubens besonders anschaulich darlegen kann, weil mit der besonderen göttlichen Verheißung der Glaube einen bestimmteren Gegenstand gewinnt und darum auch das Glaubensverhalten zu markanterer Ausprägung gelangt. War bei den Urvätern (v. 4—7) besonders hervorgehoben, was Frucht und Lohn des Glaubens ist, wie er in den Besitz des göttlichen Wohlgefallens, der Gemeinschaft mit Gott, des Heils und des ewigen Lebens versetzt, so wird bei den Erzvätern namentlich die sittliche Leistungskraft des Glaubens aufgezeigt, wie er zum Gehorsam, zum Entbehren und zum geduldigen Warten befähigt, ohne daß darum der Hinweis auf die Belohnung des Glaubens fehlte. Hauptsächlichster Repräsentant des Glaubens unter den Patriarchen ist Abraham. Sein Glaubenswandel wird von Anfang bis zu Ende verfolgt, aber es ist bemerkenswert, daß das von Paulus so eingehend verwertete Schriftwort Gen 15, 6 (cf Rm 4, 3 ff.; Gl 3, 6 f.) hier unberücksichtigt bleibt. Das hängt damit zusammen, daß der Vf keinen Anlaß hat, die Leser vor Werkgerechtigkeit zu warnen, sondern gegen die bei ihnen einreißende Schlaffheit des Glaubens kämpfen muß. [11, 8—10]: Kraft Glaubens wurde Abraham auf Gottes Ruf gehorsam, auszuziehen an einen Ort, welchen er zum Erbe empfangen sollte, und zog aus, ohne zu wissen, wohin er komme. Kraft Glaubens siedelte er sich im Lande der Verheißung als in einem fremden an, indem er in Zelten wohnte mit Isaak und Jakob, den Miterben derselben Verheißung; denn er wartete auf die Stadt mit den Fundamenten, deren Bildner und Baumeister Gott ist. Bei Abraham erwies sich der Glaube gleich anfangs als eine wirksame Macht. Als der göttliche Ruf (Gen 12, 1. 4) an den Patriarchen erging, gehorchte dieser, wie das Part. Praes. *καλούμενος* [89]) andeutet, so-

---

[89]) Statt *καλούμενος* ($\mathfrak{P}^{13}$ ℵ KLP Min) lesen *ὁ καλούμενος* AD 17. 1739. 259. 2127 cop d vulg arm. Diese LA kann nicht den gleichen Sinn haben wie die ohne Art. (gegen Lünem.), sondern wird von Thdrt richtig erklärt: *τὸ ὁ καλούμενος Ἀβραὰμ διὰ τὴν τοῦ ὀνόματος ἐναλλαγὴν εἴρηκεν*; cf Sedul.: „*signanter ait „vocatur“, non enim sic prius vocabatur, quando obedivit, sed Abraham tunc nominatus est*“; ebenso Haimo; allein die Bezugnahme auf Gen 17, 5 ist im Zusammenhang von Hb 11, 8 ganz unmotiviert und zeigt nur, wie die falsche LA entstanden ist.

gleich der Aufforderung, die ihn anwies, in ein von Gott ihm zum Erbe bestimmtes Land auszuwandern (cf AG 7, 2f.)[90]. Daß er dieser Aufforderung Folge leistete, ohne zu wissen, wohin er kam[91], ließ auch bei ihm den Glauben als ἔλεγχος πραγμ. οὐ βλεπομ. erscheinen. Die Erprobung, aber auch die Bewährung des Glaubens setzte sich in Kanaan fort[92]. In dem Lande, das Gottes Verheißung ihm zum Eigentum gab (Gen 13, 15; 15, 7)[93], mußte Abraham wie in einem fremden als ein Ansiedler wohnen (cf Gen 17, 8; 20, 1; 21, 23. 34; 24, 37; 35, 27; Ex 6, 4), der keine Rechte besitzt wie der Einheimische, sondern bloß geduldet wird (cf Eph 2, 19)[94]. Besonders anschaulich trat seine Fremdlingschaft darin zutage, daß er ohne feste Behausung und dauernden Wohnplatz in leicht abzubrechenden und dem Nomadenleben entsprechend beständig an anderen Orten aufgeschlagenen Zelten wohnte (Gen 12, 8; 13, 3; 26, 25; 33, 19; 35, 20 [LXX 16]). Dieser Zustand erstreckte sich nicht bloß auf ihn, sondern auch auf Isaak und Jakob, trotzdem diese nicht nur in die ihm zuteil gewordene Verheißung miteingeschlossen waren (Gen 12, 7; 13, 15; 17, 8), sondern auch für ihre eigene Person von Gott die gleiche Zusage (Gen 35, 12) und damit die verbürgte Anwartschaft auf den Besitz des Landes (Hb 6, 12. 17) erhielten[95]. Zu einem solchen Verzicht auf Heimat

---

[90]) *Τόπον* ohne Art. ist durch $\mathfrak{P}^{13}$ ℵ A D P 17. 920 vollständig gesichert und entspricht gut dem Zusammenhang, in dem die Unbestimmtheit des Ziels betont wird. Gemeint ist natürlich Kanaan.

[91]) Philo II migr. Abr. 43f. (9) sieht in dem Fut. *δείξω* Gen 12, 1 ein Anzeichen des Glaubens, der sich nicht vom Erfolg, sondern von der Erwartung des Zukünftigen leiten lasse. — Zu dem Ind. *ἔρχεται* im indirekten Fragesatz cf Kühner-Gerth § 590, II 2a α.

[92]) Die Ersetzung von *πίστει* durch *καί* (D d) verkennt die selbständige Bedeutung der Aussage v. 9.

[93]) Die Hinzufügung des Art. *εἰς τὴν γῆν* (D P 044 Min) hat das Zeugnis von $\mathfrak{P}^{13}$ ℵ A u. a. gegen sich. Die hebraisierende Weglassung des Art. bei *γῆν*, trotzdem der Genitiv *τῆς ἐπαγγελίας* den Art. hat, entspricht zwar nicht der Gepflogenheit der hellenistischen Sprache, entbehrt aber nicht der Analogien cf Mt 13, 30; Lc 4, 29; Phl 4, 15; Ap 8, 4, Winer-Schmiedel § 19, 2. 3. *γῆ* ist demnach determiniert zu denken. — *παροικεῖν εἰς* vereinigt die Vorstellung der Übersiedlung nach und des Wohnens an einem Orte cf Mt 2, 23; 4, 13, Blaß § 39, 4. — Zu dem Gen. qual. *τῆς ἐπαγγελίας* cf Eph 1, 13.

[94]) In der LXX steht *παροικεῖν* häufig zur Wiedergabe von גור und kann dann in einen gewissen Gegensatz zu *κατοικεῖν* treten cf Gen 37, 1: *κατῴκει δὲ Ἰακὼβ ἐν τῇ γῇ, οὗ παῴκησεν ὁ πατὴρ αὐτοῦ*, doch überspannt Philo II agric. 64f. (14); conf. ling. 76. 81 (17); III quis rer. div. her. 267 (54) diesen Gegensatz zugunsten seiner allegorischen Deutung beträchtlich, denn *κατοικεῖν* sagt nicht notwendig etwas darüber aus, ob man als Bürger oder Fremder irgendwo wohnt, cf Gen 47, 4. So wird auch Hb 11, 9 den *παροικοῦντες* ein *κατοικεῖν*, allerdings *ἐν σκηναῖς* zugeschrieben.

[95]) Sachlich kommt es auf dasselbe hinaus, ob man *μετὰ Ἰσ. καὶ Ἰακ.* mit *κατοικήσας* oder mit *παῴκησεν* verbindet, doch scheint ersteres sprach-

und festen Wohnsitz befähigte Abraham ein Glaube, der in hoffender Zuversicht der unsichtbaren Güter gewiß war; denn die Kraft zum geduldigen Ertragen der Fremdlingschaft und ihrer Beschwerden gab ihm die Erwartung einer Stadt, welche die den Zelten fehlenden Fundamente besitzt[96]) und also eine feste und dauernde Wohnstätte darbietet. Das ist freilich keine Stadt im Lande der Verheißung, überhaupt nicht eine durch menschliche Kunst und Kraft erbaute, vielmehr eine gleich dem himmlischen Heiligtum (8, 2; 9, 11. 24f.) von Gott selbst bereitete Gründung (cf 11, 16), die seiner Weisheit und Macht ihren Ursprung verdankt[97]). Wenn also Abraham es sich willig gefallen ließ, im Lande der Verheißung als ein Fremdling zu wohnen, so kam das daher, daß er sich auf der Erde überhaupt in der Fremde wußte und nach einer anderen, himmlischen Heimat ausschaute. Den Ort, welchem er mit ausharrendem Glauben entgegensah, nennt der Vf im Gegensatz zu den Zelten der Patriarchen eine von Gott erbaute Stadt. Er verwendet dabei eine auch sonst im NT und in der späteren jüdischen Literatur begegnende Vorstellung, welche an die atl Weissagung von der einstigen, die ideale Bestimmung der Gottesstadt verwirklichenden Verherrlichung Jerusalems anknüpft[98]). Wie die *οἰκου-*

---

lich näher zu liegen. — Eine interessante rabbinische Parallele aus Sanhedrin fol. 111ᵃ teilt Biesenthal S. 290 mit.

[96]) Der Art. *τούς* erklärt sich aus der Rücksicht auf die Zelte v. 9. Übrigens ist die feste Gründung auf solide Fundamente ein ständiger Zug in der Schilderung des gegenwärtigen (Ps 87, 1; Jes 33, 20) und des künftigen (Ap 21, 14. 19f.; 4 Esr 10, 27) Jerusalem.

[97]) *Τεχνίτης* und *δημιουργός*, auch sonst miteinander verbunden cf Wettstein, werden häufig auf Gott angewendet und zwar *τεχνίτης* cf Sap 13, 1; Philo I opif. mund. 135 (46) im Blick auf seine künstlerisch gestaltende, *δημιουργός* cf Philo I opif. mund. 36 (10); Jos. ant. I 155 (7, 1) im Blick auf seine schaffende Tätigkeit. Zur Verbindung beider Begriffe cf Philo III quis rer. div. her. 133 (27); 225 (45); mut. nom. 29 (4).

[98]) Über „das obere Jerusalem" cf Zahn zu Gl 4, 26 (Bd IX² S. 235f.) und die dort angeführte Literatur; ferner Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes II⁴ S. 625f.; Dalman, Worte Jesu I S. 106; besonders Volz, Jüd. Eschatologie S. 334—339. — Schon in der Prophetie cf Ez 48, 30—35; Jes 54. 60; Sach 2, 6—17 tritt im Gegensatz zu der unbefriedigenden Wirklichkeit der Gegenwart die Hoffnung auf eine künftige Blütezeit Jerusalems hervor, in welcher die Stadt nach ihrer inneren Verfassung, ihrer Ausdehnung und äußeren Erscheinung dem Ideal einer Gottesstadt wirklich entsprechen werde. Gelegentlich wird hierbei das Bild der Stadt mit überirdischem Glanze ausgestattet cf Tob 13, 9—26; Hen 90, 59; 4 Esr 10, 26f. 55; Apk. Bar. 32, 4, so daß das neue Jerusalem den Bedingungen des Diesseits nicht mehr unterworfen zu sein scheint. Wie weit die Schilderung im einzelnen real gemeint oder nur als bildliche Einkleidung für die geistige Verklärung der von der Stadt nicht scharf zu unterscheidenden Gemeinde aufzufassen ist, läßt sich nicht mit Sicherheit ausmachen. In der Apokalyptik (cf 4 Esr 7, 26; Apok. Bar. 4, 1—6) und in der späteren rabbinischen Literatur erscheint neben dem künftigen auch ein oberes, himmlisches Jerusalem, das bald als Urbild, bald als Abbild des irdischen gilt. Ob diese Vor-

μένη μέλλουσα (2, 5) nicht ausschließlich der Zukunft angehört, sondern ihrem wesentlichen Gehalt nach schon jetzt im Himmel besteht, so daß man bereits ihre Kräfte kosten kann (6, 5), so existiert die μέλλουσα πόλις als ἐπουράνιος Ἱερουσαλήμ bereits im Himmel, so daß die Gemeinde schon jetzt durch den Glauben zu ihr in Beziehung treten und das Bürgerrecht in ihr besitzen kann (12, 22 f.). Während aber Gl 4, 26; Ap 3, 12; 21, 2 f. 9—22, 5 die Stadt und ihre Einwohnerschaft nicht auseinandergehalten werden, das obere Jerusalem vielmehr in erster Linie die im Besitz vollkommener Gottesgemeinschaft befindliche Gemeinde darstellt, ist im Hb die Stadt ganz vorwiegend als Örtlichkeit gedacht und nur insofern als Gemeinwesen, als man dort das Bürgerrecht besitzen kann. Das himmlische Jerusalem ist der jenseitige Ort unmittelbarer Gottesgemeinschaft und vollkommener Beseligung, die Wohnstätte der himmlischen Geister, der Engel und der vollendeten Gerechten, das Ziel der Sehnsucht und der Hoffnung für die noch in der Pilgerschaft der Erde befindliche Gemeinde Gottes. Indem aber diese Stadt nicht eine himmlische Örtlichkeit neben anderen darstellt, sondern mit dem Himmel selbst gleichgesetzt wird, ist jeder mythologische Zug entfernt, welcher in der jüdischen Vorstellung dem Bilde des oberen Jerusalem anhaftet.

Inwiefern freilich der Vf sich berechtigt weiß, den Patriarchen ein Gefühl der Fremdlingschaft nicht bloß in Kanaan, sondern auf der Erde und ein Emporstreben zu der himmlischen Stadt als ihrer wahren Heimat beizulegen, ist seinen bisherigen Äußerungen nicht zu entnehmen und kommt erst im weiteren Verlauf zur Erörterung. Zuvor weist er noch auf eine andere, nicht minder belangreiche Wirkung des Glaubens Abrahams hin: **[11, 11 f.]** Kraft Glaubens erlangte er auch samt Sara Fähig-

---

stellung auf Einwirkung der babylonischen Anschauung, daß allem Großen und Bedeutsamen der irdischen Welt ein himmlisches Gegenbild entspreche, zurückzuführen ist (cf Bischoff, Babylonisch-Astrales im Weltbild des Talmud und Midrasch, S. 24—26), oder ob sie auf phantastischer Ausdeutung der Gestirnwelt nach Art des Mythus beruht (Bousset, Religion des Judentums[2] S. 328), mag hier dahingestellt bleiben. Wenn die Rabbinen das obere Jerusalem zuweilen als Abbild des irdischen betrachten, so kann jene Vorstellung ähnlich der des platonischen Idealstaates im Himmel (Republ. IX 592) auch bloß auf dem Wege der Abstraktion entstanden sein. Jedenfalls knüpft sie in ihrer jüdischen und weit mehr noch in ihrer christlichen Gestalt an die Weissagung des AT an. Berührungen mit der griechischen Idee der πόλις und der stoischen des Universalstaates weist die Gottesstadt des Hb nicht auf. Die πόλις ἀγαθὴ καὶ πολλὴ καὶ σφόδρα εὐδαίμων, in welcher Philo I leg. alleg. III 83 f. (27) das dem Abraham verheißene Land sieht, ist nur ein Bild der besseren Lehren, zu denen der Weise fortschreitet. Wenn nach Apk. Bar. 4, 4 Gott das präexistente Jerusalem Abraham gezeigt hat „in der Nacht zwischen den Opferhälften", so ist es hier Gegenstand einer vereinzelten Vision, während es nach dem Hb das beständige Strebeziel der Patriarchen war.

keit zur Zeugung und zwar entgegen der Zeit des Alters, da er den, der die Verheißung gegeben, vertrauenswert achtete. Darum sind auch von Einem und erst noch von einem Erstorbenen entsproßt wie die Sterne des Himmels an Menge und wie der Sand am Ufer des Meeres, der unzählbare. Nach gewöhnlicher Auffassung stellt der Vf neben Abraham nunmehr auch Sara als Garantie für die Wirkungskraft des Glaubens, insofern auch sie trotz ihres vorgeschrittenen Alters Kraft zur Begründung einer Nachkommenschaft gewann. Allein die einzelnen Glieder der Aussage v. 11f. fügen sich diesem Verständnis nur mit größtem Zwang. Erstens bleibt unerklärt, warum der Vf dem Namen der Sara die Pronominalbestimmung *καὶ αὐτή* voranschickt. Daß die von Chrys. u. a. befolgte Auslegung: „sie, die nur ein Weib war" der Meinung des Vf nicht gerecht wird, bedarf keines Beweises cf 11, 31. 35. Aber auch die seit Bleek vorherrschende Erklärung: „sie, die zuvor ungläubig gewesen war" befriedigt nicht. Abgesehen davon, daß der Vf nicht stillschweigend den Lesern die Ergänzung dieses Gedankens aus Gen 18, 12 überlassen konnte, paßt sie gar nicht in den Zusammenhang. Ob Sara früher geglaubt hatte oder nicht, kommt da nicht mehr in Betracht, wo der Vf von der Wirkung ihres Glaubens spricht, da der Grund ihrer früheren Unfruchtbarkeit nicht in ihrem Unglauben lag, sondern in ihrer natürlichen Beschaffenheit (Gen 11, 30). In *καὶ αὐτή* könnte also höchstens ein Hinweis auf ihre Sterilität liegen, aber die LA, welche diese namhaft macht, ist zu ungenügend und zu unsicher überliefert, um als echt gelten zu können [99]). Zweitens kann *καταβολὴ σπέρματος* nicht „Begründung einer Nachkommenschaft" heißen. Zwar steht *καταβολή* (Hb 4, 3; 9, 26) speziell auch von der Begründung eines Geschlechts [100]), und *σπέρμα* im Sinne von Nachkommenschaft (2, 16; 11, 18) kann auch einem Weibe zugeschrieben werden (Gen 3, 15; Ap 12, 17), aber der Sprachgebrauch und die patristische Exegese beweisen unwiderleglich, daß *καταβολὴ σπέρματος* technische Bezeichnung für die männliche Geschlechtsfunktion ist [1]). Drittens müßte es auffallen, daß der

---

[99]) *Στεῖρα* (D 044 Min, alle Verss.), teilweise durch *οὖσα* ergänzt (P Min) oder mit dem Art. versehen (1739 Min), steht bei den meisten dieser Zeugen hinter *Σάρρα*, teilweise aber auch hinter *δύναμιν* oder *ἔλαβεν*. Die Unsicherheit des Wortlauts und der Stellung verrät das Glossem, dessen älteste Form *Σάρρα στεῖρα* auch an sprachlicher Härte leidet.

[100]) Von den Stellen, welche Bleek III, S. 767 anführt, kommt allerdings nur in Betracht Plut. aquae et ign. comp. 2: *ἅμα τῇ πρώτῃ καταβολῇ τῶν ἀνθρώπων*; in gleichem Sinn *καταβληθῆναι* Eurip. Herc. fur. 1261.

[1]) Zahlreiche Belege für diesen Sprachgebrauch geben Wettstein und Bleek III S. 764f.; cf Philo II ebr. 211 (51): *ἀγόνου δὲ καὶ ἐστειρωμένης, μᾶλλον δὲ ἐξεννονχισμένης ψυχῆς οἰτίοις πολυτελέσι καὶ ποτοῖς καὶ ὄψων*

Vf den Glauben der Sara ohne weiteres als etwas Selbstverständliches voraussetzte, während doch die heilige Schrift von ihr nur erzählt, sie habe durch ihr Lachen Mißtrauen gegen das göttliche Verheißungswort bekundet und nachher aus Furcht ihren Unglauben abgeleugnet (Gen 18, 12). Viertens kann die Tatsache, daß von dem Einen Abraham eine unzählbare Nachkommenschaft erwuchs (v. 12), unmöglich, wie die gewöhnliche Auffassung fordert, als Folge des Glaubens der Sara gelten. Dieser könnte höchstens als nebensächlicher Faktor mit in Rechnung gestellt sein. Verständlich wird die Aussage v. 11 f. nur, wenn sie von Abraham handelt. Das ist aber bei dem überlieferten Text schlechterdings unmöglich; denn mag man immerhin in *καί* einen Hinweis auf ihn finden [2]), so bleibt das Subjekt des Satzes dennoch Sara und nur sie. Die Schwierigkeit fällt dahin, wenn man *αυτη Σαρρα* nicht als Nominativ, sondern als Dativ liest; nur darf man diesen nicht als einen Dat. commodi ansehen [3]), sondern *αὐτῇ* ist nach gewöhnlichem griechischem Sprachgebrauch in dem Sinn mit *Σάρρα* verbunden, daß dadurch die Gemeinschaft ausgedrückt wird [4]). Wie Abraham sein Wanderleben mit Isaak und Jakob teilte, so hat er auch mitsamt seinem Weibe Sara durch den Glauben eine Kräftigung erfahren, welche ihn die Erfüllung der göttlichen Verheißung erleben ließ. Allerdings kann nur von ihm gesagt werden, er habe Kraft zur Befruchtung empfangen und zwar, als er schon längst die günstige Zeit des kräftigen Mannesalters überschritten hatte,

---

περιέργοις παραρτύσεσι χαίρειν μήτε τὰ ἀρετῆς ἄρρενα ὡς ἀληθῶς σπέρματα καταβάλλεσθαι δυναμένης μήτε τὰ καταβληθέντα παραδέξασθαι, nachdem vorher bemerkt war: *σπείρειν μὲν ἄνδρες γονάς, ὑποδέχεσθαι δὲ γυναῖκες ἐκ φύσεως πεπαίδευνται.* — Christl. Esra-Apk. bei Tischendorf, Apocalypses apocryphae S. 30 Z. 6 ff.: *ὥσπερ γεωργὸς καταβάλλει τὸν σπόρον τοῦ σίτου ἐν τῇ γῇ, οὕτως καὶ ὁ ἄνθρωπος καταβάλλει τὸ σπέρμα αὐτοῦ ἐν τῇ χώρᾳ τῆς γυναικός.* — Chrys. XXIII S. 263 erklärt: *τί ἐστιν „εἰς καταβολὴν σπέρματος“; εἰς τὸ κατασχεῖν τὸ σπέρμα, εἰς τὴν ὑποδοχὴν δύναμιν ἔλαβεν ἡ νενεκρωμένη, ἡ στεῖρα.* Ebenso Oekum., Theophyl. (erste Erklärung), Euthym., cop. Das zutreffende Verständnis der *καταβολή* von der männlichen Funktion wird hier mit der Beziehung der Aussage auf Sara durch Einschaltung eines *ὑποδέχεσθαι* ausgeglichen, was freilich mit der Bedeutung von *δύναμις εἰς* (Lc 5, 17) nicht vereinbar ist. Cf auch *virtutem in conceptionem seminis* vulg. syr[1], Ephr. Dasselbe Verständnis setzen die Varianten voraus, welche, um die Beziehung der Aussage auf Sara zu verdeutlichen, hinter *ἔλαβεν* hinzufügen: *„εἰς τὸ τεκνῶσαι“* (*καὶ*) *π. καιρ. ἡλ.* (D P Min syr[3]) oder *καὶ π. καιρ. ἡλ. „ἔτεκεν“* (א[c] K L P Min syr[1] u. [3] arm u. a.). Theophyl.'s zweite Erklärung, welche unter Berufung darauf, daß Sachkundige behaupten: *καὶ τὴν γυναῖκα οἷόν τι σπέρμα ἀφ' ἑαυτῆς συνεισάγειν*, die Möglichkeit erwägt, daß *εἰς καταβ. σπερμ.* bedeute *εἰς τὸ καταβαλεῖν καὶ αὐτὴν σπέρμα*, ist nichts als ein verfehlter Versuch, das richtige Verständnis des Wortlauts mit der unrichtigen Beziehung auf Sara zu verbinden.

[2]) Cf Del., Hofm., besonders v. Soden.

[3]) So Michaelis: „für die minder gläubige Sara“.

[4]) Cf Kühner-Gerth § 425, 4.

so daß die Erfüllung der göttlichen Verheißung (Gen 17, 16; 18, 10) auf dem Wege der Natur nicht mehr zu erwarten stand (cf Gen 17, 17; 18, 12) [5]). Analogerweise erfuhr indes auch die gleichfalls bejahrte Sara eine Belebung, aber auch sie nur vermöge jenes Vertrauens Abrahams, welches den Gott, der ihm die Zusage leiblicher Nachkommenschaft von Sara gegeben hatte, für vertrauenswert erachtete (cf 10, 23). Seinem Glauben, der sich so als *ὑπόστασις ἐλπιζομένων* bewährte, entsprach auch der Erfolg. Von einem einzigen, nämlich eben von Abraham (Jes 51, 2; Mal 2, 15; Ez 33, 24), sind ihrer so viele hergekommen [6]), daß sie gar nicht zu zählen sind, und dieser Eine war noch dazu [7]) ein Erstorbener (Rm 4, 17), der keine Hoffnung auf Lebensentfaltung mehr besaß. So ist Abrahams Vertrauen gerechtfertigt worden, indem ganz entsprechend der Verheißung (Gen 22, 17, cf Cant. tri. vir. 12 = Dan 3, 36) seine Nachkommen gleich geworden sind den Sternen an unabsehbarer Menge (Ex 32, 13; Deut 1, 10; 10, 22) und dem Sand am Ufer [8]) des Meers, dessen Unzählbarkeit allbekannt ist (Gen 13, 16; 32, 12). Durch diese offenkundige Rückbeziehung auf 11[b] wird nun vollends sichergestellt, daß auch v. 11 in erster Linie von Abraham und nicht von Sara die Rede war.

Bei dem Dreifachen, das der Vf v. 8—12 als Betätigung von Abrahams Glauben erwähnt hatte, waren Sara, Isaak und Jakob bereits eingeschlossen. Von ihnen allen bezeugt er nun, daß sie den zu ihren Lebzeiten bewiesenen Glauben auch in ihrem Sterben festgehalten: [**11, 13—16**] Glaubensgemäß sind diese alle gestorben als solche, welche die Verheißung nicht davongetragen, sondern sie von ferne gesehen und gegrüßt und bekannt haben, daß sie Fremde und Beisassen seien auf der Erde. Denn die, welche dergleichen sagen, lassen erkennen, daß sie ein Vaterland ersehnen. Und wenn sie jenes im Sinn tragen, von dem sie ausgegangen waren, so hatten sie ja Gelegenheit umzukehren. So aber streben sie nach einem besseren, nämlich nach einem himmlischen; darum schämt sich Gott ihrer nicht, ihr Gott zu heißen; er hat ihnen ja eine Stadt bereitet. Da in

---

[5]) *Παρά* „über hinaus" wie 1, 9 cf Philo IV Abr. 111 (22): *ἤδη γὰρ ὑπερήλικες γεγονότες διὰ μακρὸν γῆρας ἀπεγνώκεσαν παιδὸς σποράν.*

[6]) Die Hss. schwanken zwischen *ἐγεννήθησαν* ($\mathfrak{P}^{13}$ ℵ L Min) und *ἐγενήθησαν* (A D K P 17 Min); die letztere LA „sind entstanden" ist wegen der Verbindung mit *ἀπό* „von her" wahrscheinlicher.

[7]) In gleichem Sinne wie das steigernde *καὶ τοῦτο* 1 Kr 6, 6. 8 steht hier der Plural *καὶ ταῦτα* cf Kühner-Gerth § 366 Anm.

[8]) *Ἡ παρὰ τὸ χεῖλος* wird von D 044 d aeth weggelassen (cf Rm 9, 27), obwohl der Ausdruck gut griechisch ist cf Bleek III S. 769f.

v. 8—11 nur wenige Personen erwähnt werden, könnte man geneigt sein, das umfassende οὗτοι πάντες auch auf die Urväter (v. 4—7) auszudehnen (wobei dann freilich Henoch, dem das Sterben erspart blieb, ausgenommen werden müßte) oder aber die Patriarchen mit ihrer unzählbaren Nachkommenschaft (v. 12) zusammenzufassen. Allein beides wird durch den Inhalt von v. 13—16 verwehrt; denn die Urväter besaßen noch nicht die den Patriarchen gegebenen Verheißungen, und die späteren Nachkommen Abrahams konnten das Land, aus dem ihr Ahnherr ausgewandert war, nicht mehr als ihre Heimat betrachten. Was der Vf sagen will, ist nur dies, daß bei allen eben besprochenen Personen, also Abraham, Sara, Isaak und Jakob, der Lebensausgang mit dem Lebenslauf in vollkommener Übereinstimmung stand. War ihr Leben eine Betätigung des Glaubens gewesen, so war es nicht minder auch ihr Sterben. Die Abweichung von der bisher eingehaltenen Struktur ergibt sich mit Notwendigkeit aus dem Inhalt der Aussage. Das Sterben der Patriarchen war nicht die Wirkung ihres Glaubens, wohl aber erfolgte es so, daß es dem Glauben entsprach und sein Gepräge an sich trug. Inwiefern das der Fall war, erläutern die beigefügten Participialsätze. Abraham und seine Angehörigen mußten aus dem Leben scheiden, ohne die ihnen gegebenen Verheißungen des Besitzes von Kanaan, der unzählbaren Nachkommenschaft und des an ihr Geschlecht geknüpften Segens für alle Völker (Hb 6, 12. 15; 7, 6; 11, 9. 17) erfüllt zu sehen und als den Lohn ihres Wartens davonzutragen (cf 11, 39; 10, 36)[9]. Aber deswegen fühlten sie sich nicht enttäuscht oder betrogen. Obgleich sie das Verheißungsgut nur aus weiter Ferne schauen konnten, grüßten sie es wie der Wanderer die am Horizont auftauchende Vaterstadt[10]; waren sie doch, wie ihre Äußerungen bezeugten, sich dessen klar bewußt, daß die Erde für sie nicht die Heimat, sondern eine Fremde (Eph 2, 12—19) und nicht eine Stätte dauernder Ansiedlung, sondern nur eines vorübergehenden Aufenthalts sei (1 Pt 1, 1; 2, 11). In den Aussprüchen der Patriarchen, welche dem Vf in erster Linie vorschweben: Gen 23, 4; 24, 37; 28, 4 ist allerdings nur von einer Fremdlingschaft in Kanaan, nicht auf der Erde die Rede. Aber der Vf hat ein Recht, darin nur symbolische Äußerungen des Gefühls einer weitergreifenden Heimatlosigkeit zu sehen, bezeichnet doch Jakob Gen 47, 9 seine und seiner Väter Lebenszeit als das Leben eines Ansiedlers in der Fremde. Wer so spricht, gibt damit kund, daß er Sehnsucht nach einem Vaterlande empfindet, wo er

[9]) Statt κομισάμενοι (𝔓[13] ℵ* P 17 Min) lesen das in der Verbindung mit ἐπαγγ. geläufigere (cf Hb 9, 15; AG 2, 33; Gl 3, 14) λαβόντες ℵ[c] D K L Min. Ganz sinnwidriges προσδεξάμενοι bei A.

[10]) Der nur durch wenige Min bezeugte Zusatz καὶ πεισθέντες scheint Glosse aus Chrys. XXIII S. 261 zu sein.

wirklich zu Hause ist (cf 13, 14), und was die Patriarchen anlangt, so meinen [11]) sie damit nicht ihre mesopotamische Heimat, die sie auf Gottes Befehl verlassen hatten [12]) (cf v. 8); denn in diesem Falle fehlte es ihnen ja nicht an Gelegenheit (Gl 6, 10), dorthin zurückzukehren. Tatsächlich (cf 8, 6; 9, 26) richtet sich ihr Begehren auf etwas viel Besseres, als es ein irdisches Vaterland je sein kann, nämlich auf ein himmlisches, und sie erweisen sich damit als Glaubensmenschen im Sinn von v. 1 [13]). Darum empfängt ihr Glaube auch die entsprechende Belohnung (cf v. 12). Gott hält es seiner nicht für unwürdig, sie als zu sich gehörig anzuerkennen (cf Lc 9, 26; 2 Tm 1, 8; Hb 2, 11), indem er sich den Namen „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs" beilegt (Gen 28, 13; Ex 3, 6. 15) [14]). Damit ist nicht bloß gesagt, daß die Patriarchen ihn verehrten, sondern Gott bezeugt, in einem Verhältnis zu ihnen zu stehen, das ihre Person bleibend mit ihm verbindet und auch ihren Tod überdauert cf Mt 22, 31 ff. Den Beweis hierfür bildet, daß er ihnen eine Ruhestatt zubereitet hat, wo sie in seiner Gemeinschaft und also in einem Stande ewigen Lebens die Befriedigung

---

[11]) Der Bedingungssatz *εἰ μὲν κτλ.* ist in dreifacher Gestalt überliefert: 1. mit Praes. *μνημονεύοισι* ℵ* D 044. 1739txt 47. 73. 80. 285. 470. 472 — 2. mit Aor. *ἐμνημόνευσαν* 17 Min. — 3. mit Impf. *ἐμνημόνευον* ℵ^c A K L P 1739mg Min. — Von diesen Lesarten fällt 2) wegen ungenügender Bezeugung außer Betracht, obwohl sich aus ihr die Entstehung der beiden übrigen Varianten allenfalls erklären ließe. Wahrscheinlich beruht sie auf Konformation mit *ἐξέβησαν*. Zugunsten von 1) entscheidet, daß sich die Umwandlung in 3) leicht begreifen läßt, nicht aber das Umgekehrte. Das Praes. im Bedingungssatz ist nicht zu beanstanden, obwohl es sich etwas anders erklärt als in den Parallelen Jo 8, 39; (14, 28); Lc 17, 6, cf Buttmann, Th. Stud. u. Krit. 1858 S. 474—485; Kühner-Gerth § 573c. Durch den allgemeinen Satz 11, 14 veranlaßt, fährt der Vf v. 15 in der Weise einer rein logischen Erörterung der Schriftaussage 13^c fort und verwendet darum das Praes., das er auch noch v. 16 in *ὀρέγονται* festhält: „wenn die Patriarchen bei ihrer Selbstbezeichnung 13^c das irdische Vaterland meinen, nun dann fehlte es ihnen ja nicht an Gelegenheit zur Umkehr; in Wirklichkeit aber begehren sie nach einem besseren"; cf 9, 6 ff. Bei diesem Verständnis des Satzes heißt *μνημονεύειν* nicht „erwähnen" (11, 22), sondern „gedenken, im Sinne haben" (13, 7).

[12]) Das im NT sonst nicht mehr vorkommende *ἐξέβησαν* (ℵ* A D P 17. 73. 80) ist durch das geläufige *ἐξῆλθον* verdrängt in ℵ^c K L Min.

[13]) Auch nach Philo II agric. 64 f. (14); conf. ling. 76—81 (17); III quis rer. div. her. ≥67 (54) haben die Patriarchen als Typen der Weisen ihre *πατρίς* im Himmel, während sie auf der Erde nur als Fremdlinge weilen, aber im Unterschied vom Hb ist bei ihm diese Anschauung nicht religiös motiviert, sondern ergibt sich ihm aus seiner Vorstellung von der Präexistenz der Seele in der Idealwelt.

[14]) Statt *ἐπικαλεῖσθαι* liest *K καλεῖσθαι*. Ob man dafür auch Orig. zu Jo 1, 4. 19 (Bd. IV S. 73. 110) anführen darf, ist zweifelhaft, da auch Chrys. XXIV S. 273 f. das *ἐπικαλεῖσθαι* seines Textes in der Auslegung wiederholt durch *καλεῖσθαι* ersetzt und zwar in richtiger Deutung des Wortes (cf Mt 10, 25).

ihrer Sehnsucht finden. Der Aor. ἡτοίμασε besagt an sich nur, daß Gott die himmlische Stadt zur Aufnahme der Patriarchen bereitgestellt habe (Mt 25, 34; Jo 14, 2; Lc 9, 52). Allein nach 12, 22 f. ist des Vf Meinung augenscheinlich die, daß sie mit ihrer Vollendung im Sterben bereits erlangt haben, was ihnen während des irdischen Lebens allerdings versagt blieb (11, 13. 39). Daß der Vf bei der Fremdlingschaft der Patriarchen so lange verweilt, obwohl er schon v. 9 f. davon gesprochen hat, dürfte seine Erklärung in der Situation der Leser finden. Die Unsicherheit ihrer Lage ließ auch ihnen die Erde immer mehr zur Fremde werden, ohne daß sie Grund gehabt hätten, von dem Eingreifen natürlicher Faktoren eine Wandlung ihrer Verhältnisse zu erwarten, im Gegenteil sich darauf gefaßt machen mußten, hinzusterben, ohne die Erfüllung der ihnen gegebenen Verheißungen zu erleben. So dient ihnen das Schicksal der Patriarchen zum Trost und zum Vorbild. Die praktische Abzweckung der Ausführungen v. 8—16 macht nun auch vollends begreiflich, daß der Vf das den Patriarchen vor Augen stehende Heilsgut in einer Weise beschrieben hat, wie es sich erst vom Standpunkt der Erfüllung aus darstellt. War Abraham von Mesopotamien nach Kanaan gezogen, um dort die Verwirklichung der göttlichen Heilszusagen zu erleben, und hatte er es sich gefallen lassen, dort als ein Fremdling zu wohnen, weil er etwas Besseres als die feste Ansiedlung auf heimischem Boden erhoffte, so kann der Vf in ihm einen Repräsentanten derer erblicken, die des himmlischen Zieles wegen ein unsicheres und unbeständiges Leben auf Erden willig auf sich nehmen. Was Gott ihm bereitet hat, ist das gleiche Heilsgut, das den Gläubigen des NB aufbehalten ist, so daß sein Verlangen sich im Grunde auf das gleiche Ziel richtete wie dasjenige, dem sie zustreben.

Was in v. 8—16 über das Glaubensverhalten der Patriarchen ausgeführt worden ist, gilt mehr oder weniger von allen. Im Folgenden (v. 17—22) wendet sich der Vf nun solchem zu, worin die individuelle Glaubensstellung der einzelnen zutage tritt. Er greift dabei zunächst nochmals auf Abraham zurück, dessen Bewährung in schwerster Versuchung Art und Wert des Glaubens besonders anschaulich illustriert: [11, 17—19] Kraft Glaubens hat Abraham den Isaak dargebracht, als er versucht wurde, und zwar brachte den einzigen dar er, der die Verheißungen ergriffen hatte, zu welchem gesprochen war: „Auf Isaak wird deine Nachkommenschaft beruhen“, indem er dachte: sogar aus Toten zu erwecken hat Gott die Macht; weshalb er ihn auch als Gleichnis zurückerhielt. Wie bei der ersten Probe, die Abrahams Glaube zu bestehen hatte (v. 8), gilt es auch von der höchsten, daß er sofort dem göttlichen Wort Folge

leistete, als die Prüfung (Gen 22, 1) an ihn herantrat. Obwohl die Darbringung Isaaks nicht zum Abschluß gelangte, kann der Vf von ihr als von einer vollzogenen Tatsache von bleibender Bedeutung reden, weil sie von seiten Abrahams wirklich vollbracht war[15]). Was für Abraham die Erfüllung des göttlichen Befehls besonders schwer machte, schildert der mit dem epexegetischen *καί* beigefügte Satz. Isaak war Abrahams einziger Sohn von seiner ebenbürtigen Gattin (Gen 22, 2. 12. 16)[16]), und die Verheißungen, die auf diesen lauteten und an ihm ihr Unterpfand besaßen (cf v. 13), hatte Abraham sich bereits in freudigem Glauben angeeignet[17]). Zudem war die Zusage einer Nachkommenschaft, die als vollberechtigtes, mit dem Segenserbe des Vaters ausgestattetes Geschlecht Abrahams gelten sollte, gerade an die Person Isaaks im Unterschied von anderen Söhnen Abrahams gebunden (Gen 21, 12)[18]). So schien der Befehl der Opferung Isaaks die göttliche Verheißung zu annullieren und Gott in Widerstreit mit sich selbst zu setzen[19]). Wenn Abraham dennoch den Sohn darbrachte, vermochte er das nur in Kraft eines Glaubens[20]), der des Unsichtbaren gewiß war und den anscheinenden Selbstwiderspruch des göttlichen Willens durch die Erwägung überwand, daß Gottes Macht keine Schranken kenne, Gott vielmehr imstande sei, aus Toten aufzuerwecken. Die Anwendung dieses allgemeinen Satzes auf Isaak ergibt sich ganz von selbst, aber die Aussage gewinnt durch ihre Allgemeinheit an prinzipieller Schärfe. Dem Glauben Abrahams entsprach die Belohnung von seiten Gottes. Nur auf diese kann sich der Satz 19 b beziehen, wie sich aus dem sonstigen Gebrauch von *ὅθεν* im Brief

---

[15]) Das Perf. *προσενήνοχεν* betont im Unterschied von dem den Hergang der Handlung schildernden Impf. *προσέφερεν*, daß die Opferung Isaaks für das Urteil des Betrachters bereits über das Stadium des Entschlusses hinausgekommen und zum Ereignis geworden war cf Blaß § 59, 4.

[16]) יָחִיד Gen 22, 2. 12. 16 gibt LXX vielleicht infolge von Verwechslung mit יָדִיד durch *ἀγαπητός* wieder; doch haben *μονογενής* Aqu. Gen 22, 2; Symm. Gen 22, 12; Jos. ant. I 222 (13, 1), *ἀγαπητὸς καὶ μόνος* Philo II quod deus immut. 4 (1); III somn. I 194 (34); IV Abr. 168 (32). 196 (35).

[17]) Die Variante *δεξάμενος* (K Min) verwischt die Nuancierung der ursprünglichen LA *ἀναδεξάμενος*, indem sie das willige und freudige Aufnehmen (cf AG 28, 7) in ein bloßes Empfangen umsetzt.

[18]) *Ἐν Ἰσαάκ* enthält einen Gegensatz gegen Ismael. Was Abraham von Nachkommenschaft besitzt, die als solche genannt und anerkannt wird, faßt sich in Isaak zusammen, so daß sie in ihm beschlossen ist und von ihm sich herleitet. — *ὅτι*, bei LXX kausal gemeint, im Hb recitativ, wird von DP 044 Min als überflüssig getilgt.

[19]) Treffend bemerkt Chrys. XXV S. 279: *τὰ τοῦ θεοῦ ἐδόκει τοῖς τοῦ θεοῦ μάχεσθαι, καὶ πίστις ἐμάχετο πίστει, καὶ πρόσταγμα ἐπαγγελίᾳ.*

[20]) Auch in der jüd. Theologie wird die Opferung Isaaks als Glaubenstat Abrahams gewertet cf Sir 44, 20; 1 Mkk 2, 52; Jubil. 17, 15—18; Philo II quod deus immut. 4 (1). Cf auch Schlatter, Glaube im NT[3] S. 26. 79.

(2, 17; 3, 1; 7, 25; 8, 3; 9, 18), der analogen Verwendung von διό v. 12. 16 und insbesondere aus dem καί ergibt, das die Korrespondenz zwischen Abrahams Glauben und dessen Erfolg bemerklich macht[21]). War Abraham im Glauben davon überzeugt gewesen, Gott werde die an die Person Isaaks geknüpfte Gnadenzusage nicht unerfüllt lassen, so erhielt er dementsprechend den bereits hingegebenen Sohn wieder zurück[22]). Die Übereinstimmung zwischen Abrahams Glauben und der ihm zuteil gewordenen Belohnung erstreckte sich aber noch weiter. Darauf weist der vielgedeutete Ausdruck ἐν παραβολῇ hin, dessen Stellung zwischen καί und ἐκομίσατο erkennen läßt, daß καί nicht bloß zum Verbum, sondern ebenso zu ἐν παραβολῇ gehört. Dem wird man nicht gerecht, wenn man ἐν παραβολῇ adverbiell versteht und durch „gleichsam" wiedergibt. Die Belohnung, welche Abraham empfing, würde in diesem Falle hinter seinem Glauben zurückbleiben. Er hätte eine Totenerweckung erwartet und nur gleichsam eine solche erlebt, indem ihm sein dem Tod bereits verfallener Sohn, ohne den Tod gekostet zu haben, zurückgegeben wurde. Ohnehin ist diese Fassung von ἐν παραβολῇ sprachlich nicht zu belegen. Jedenfalls hätte der Vf. einen dahin zielenden Gedanken durch ὡς ἔπος εἰπεῖν (7, 9) viel unmißverständlicher ausdrücken können. Die Korrespondenz zwischen Hoffnung und Verwirklichung war dagegen vorhanden, wenn Abraham seinen Sohn als ein über sich selbst hinausweisendes Gleichnis zurückempfing[23]). Hatte er den anscheinenden Widerstreit zwischen Gottes Verheißung und Gebot durch die Erwägung des Glaubens überwunden, daß Gott auch aus Toten zu erwecken vermöge, so fand seine Zuversicht darin ihre Bestätigung, daß er Isaak in einer Weise zurückerhielt, welche ihm die aus dem Tode errettende Macht Gottes versinnbildlichte cf 2 Kr 1, 8—10. Isaak wurde ihm nicht anders geschenkt als so, daß er in seiner Person ein Gleichnis der Totenauferweckung war[24]). ἐν παραβολῇ ist also dem Sinne nach zu ergänzen durch

---

[21]) Diesen Zusammenhang verkennt die nach dem Vorgang früherer Exegeten neuerdings durch Westcott vertretene Auffassung, welche bei lokaler Fassung des ὄθεν in 19ᵇ den Gedanken findet, der bereits erstorbene Abraham cf 11, 11f. habe den ihm geborenen Sohn gleichsam von den Toten erhalten und darin ein Motiv für seinen Glauben (19ᵃ) gefunden. Das Unnatürliche dieser Erklärung ist von Bleek III S. 785f. genügend dargelegt worden.

[22]) Treffende Parallelen zu dem hier vorliegenden Gebrauch von κομίζεσθαι sind Philo IV Jos. 210 (35); 231 (38). Dagegen ist Jos. ant. I 236 (13, 4) der Text unsicher.

[23]) Zu ἐν παραβολῇ cf Deut 28, 37; (Hb 9, 9). Zu ἐν cf oben S. 108 A 89.

[24]) Cf Thdr: τῇ ἀναστάσει πιστεύσας, διὰ συμβόλων τινῶν ἀποθανόντα αὐτὸν ἐκομίσατο. Mit etwas anderer Wendung des Gedankens Ephr.: *ut in eo discant resurrectionem mortuorum, utque in eo nosceret filios spiritus,*

ἀναστάσεως, doch kann man nicht sagen, daß diese Ergänzung unbedingt notwendig wäre. Sie ergibt sich dem aufmerksamen Leser aus dem Zusammenhang mit 19ª von selbst. Unmöglich kann dagegen der Vf. durch *ἐν παραβολῇ* haben andeuten wollen, daß Isaak in seinem Geschick ein Typus Christi gewesen sei. Von der Opferung Isaaks, an welche manche Kirchenväter als Vorbild der Passion Christi erinnern[25]), ist in 19ᵇ überhaupt nicht die Rede. Aber auch die Zurückgabe des dem Tode geweihten Isaak an das Leben kann nicht als Typus der Auferstehung Jesu gemeint sein[26]), da der Vf dann zum mindesten *ἐν παραβολῇ κυρίου* (cf Barn. 6, 10) hätte schreiben müssen, zumal typologische Beziehungen eben dieser Art im Hb sonst nicht begegnen. Überdies ginge damit der Zusammenhang der Aussagen von 19ª und 19ᵇ verloren, denn daß Abraham selbst in der Rückerstattung seines Sohnes ein Vorbild der Auferstehung Christi habe erkennen können, läßt sich aus der Aussage des Vf in keinem Falle herauslesen[27]).

Was der Vf von den übrigen Patriarchen im einzelnen noch hervorhebt, charakterisiert ihren Glauben als *ἐλπιζομένων ὑπόστασις*, insofern sie sich in ihren Verfügungen durchaus von der auf die Zukunft lautenden Verheißung Gottes beherrscht zeigen: [11, 20—22] Kraft Glaubens segnete auch Isaak inbetreff zukünftiger Dinge den Jakob und Esau. Kraft

---

qui sibi erant futuri. Eine interessante Parallele aus den Pirke R. Elieser cap. 31 teilt Biesenthal S. 298 mit, wo es u. a. heißt: „Durch diese Rückkehr der Seele (Isaaks) in den Körper erfuhren beide, Vater und Sohn, daß Gott einst die Toten wiederauferstehen lassen werde, und priesen Gott dafür."

[25]) Da die Opferung Isaaks in der Kirche schon längst als Typus der Passion Christi betrachtet worden war (cf Barn. 7, 3; Tert. de patient. 6; adv. Jud. 10; Melito Sard. reliq. fragm. IX. X. XII), lag es den patristischen Auslegern nahe, in dem Ausdruck *ἐν παραβολῇ* einen Hinweis hierauf zu suchen. Bei Chrys. XXV S. 281f. ist freilich noch der Widder Gleichnis und Typus Isaaks, dagegen bei den Späteren Isaak Typus Christi; so mit verschiedener Modifikation bei den 6 Erklärungen des Oekum., den 3 des Theophyl. und der zweiten des Euthym., cf auch Aug. civ. Dei. XVI 32, Haimo u. a.

[26]) So Thdrt, Euthym. u. a., von neueren Exegeten z. B. Hofm., Schlatter.

[27]) Philologisch nicht genügend gesichert ist die Wiedergabe von *ἐν παραβολῇ* durch „in kühnem Wagen" (Tholuck), „auf dem Grunde (oder vermittels) der Dahingabe" (Lünem.), im Gleichnis, d. h. als „eine Verbürgung der an Isaak geknüpften Verheißungen und Hoffnungen" (Cremer s. v. *παραβ.*). Die beiden ersten dieser Auslegungen sind überdies dem Zusammenhang gar nicht angemessen. Dürfte man für *παραβολή* eine Bedeutung konstruieren, so würde sich „Vergeltung" empfehlen cf *παραβάλλεσθαι* „vergeltend erwidern" Sophocl. Oed. Col. 231; *παραβολή* „Erwiderung, Einwendung" Philostr., Sext. Emp. bei van Herwerden, Lex. suppl. 1902. S. 966, cf den Gebrauch von *παραβολή* „Austausch(?)" = *παρενθήκη* „Ersatz" in der sechsten Erklärung des Oekum.

Glaubens segnete Jakob sterbend jeden der Söhne Josephs und betete an, gelehnt auf die Spitze seines Stabes. Kraft Glaubens gedachte Joseph bei seinem Ende des Auszugs der Söhne Israels und traf Anordnung inbetreff seiner Gebeine. Wie von Abraham kann auch von Isaak und dessen Nachkommen noch eine weitere Glaubenstat berichtet werden. Das wahrscheinlich echte *καί* vor *περὶ μελλόντων*[28]) stellt nicht Gegenwart und Zukunft in Parallele, denn eine Segnung für die Gegenwart wäre keine besondere Glaubenstat. Das *καί* gehört zum ganzen Satz und ist nur darum von Subjekt und Prädikat getrennt, weil *περὶ μελλόντων* mit Nachdruck vorangestellt werden sollte. Es war Betätigung des Glaubens, wenn Isaak seinen jüngeren, aber von Gott bevorzugten (Hb 12, 16 f.) Sohn Jakob (Gen 27, 27—29) und nachher auch den älteren, Esau (Gen 27, 39 f.), segnete und ihnen damit für ihre und ihrer Nachkommen einstmalige Stellung und Schicksale, also für lauter zukünftige Dinge, Gottes Gnade und Hilfe zusprach. Ebenfalls ein Beweis des Glaubens war es, wenn Jakob als er starb (Gen 48, 21) und keine Aussicht mehr hatte, für seine Person die Verwirklichung der göttlichen Verheißungen zu erleben (cf v. 13), doch so fest auf die Erfüllung der Zusage Gottes vertraute, daß er jeden der beiden vor Jakobs Ankunft in Ägypten geborenen Söhne Josephs mit einem besonderen Segen bedachte (Gen 48, 15—20) und die Söhne Josephs seinen eigenen gleichstellte (Gen 48, 5f.). So konnte er nur handeln, wenn er überzeugt war, Gott werde seinen Nachkommen das Land Kanaan zum Besitz geben und dann den Abkömmlingen Josephs durch ein doppeltes Erbteil den von Ruben verscherzten Erstgeburtssegen zuteilen[29]). Die glaubensfrohe Stimmung, in der der Sterbende seinem Ende entgegensah, gab sich darin zu erkennen, daß der vor Altersschwäche auf seinen Stab gestützte Greis sich anbetend vor Gott verneigte, für die erfahrene Gnade dankkar und der zukünftigen gewiß[30]). Die Begebenheit, auf welche der Vf damit anspielt

[28]) Die Weglassung des *καί* (א K L P Min Verss. orient. gegen A D 17 Min d vulg) erklärt sich aus seiner eigentümlichen Stellung leichter als seine Hinzufügung.

[29]) Während v. 20 die der natürlichen Anwartschaft zuwiderlaufende Bevorzugung des jüngeren Sohnes vor dem älteren durch die Voranstellung Jakobs leise angedeutet wird, fehlt jeder derartige Hinweis auf die Zurücksetzung Manasses hinter Ephraim cf Gen 48, 14—19; Philo II sobr. 25 ff. (5 f.).

[30]) Der hebr. Text von Gen 47, 31 וַיִּשְׁתַּחוּ יִשְׂרָאֵל עַל־רֹאשׁ הַמִּטָּה stellt den Hergang so dar, daß der während der Unterredung mit Joseph aufrecht auf seinem Bett sitzende Jakob sich gegen das Kopfende seines Lagers niederbeugt, um Gott anbetend zu huldigen (1 Reg 1, 47). Die LXX dagegen, welche מַטֶּה statt מִטָּה liest, und im Anschluß an sie der Hb zeigen den Patriarchen auf seinen Stab gestützt.

(Gen 47, 31), gehört zwar auch der letzten Lebenszeit Jakobs an (Gen 47, 29), fällt aber nach dem Bericht der Genesis (cf 48, 1 ff.) nicht unmittelbar mit der Segnung der Söhne Josephs zusammen. Der Vf mag sich dieser chronologischen Differenz gar nicht bewußt gewesen sein und durfte sie auch unberücksichtigt lassen, weil die Anbetung Jakobs nicht als ein selbständiges Beweismoment neben der Segnung der Söhne Josephs figuriert[31]). Das würde nicht zutreffen, wenn man mit den patristischen Erklärern in 21^b eine Huldigung Jakobs gegenüber Joseph zu erblicken hätte[32]). Allein da Joseph selbst in 21^a gar nicht genannt ist, kann in 21^b nicht unvermittelt auf ihn hingewiesen werden. Vollends unzulässig ist die Beziehung von 21^b auf eine dem Stabe Josephs als dem Symbol seiner Herrschermacht erzeigte Reverenz; denn das mit *προσκυνεῖν* verbundene *ἐπί* bezeichnet stets den Ort, nicht das Objekt der Huldigung (cf Gen 18, 2; 42, 6; 1 Reg 1, 47; Zeph 1, 5), ganz abgesehen davon, daß ein Stab Josephs in der Genesis nirgends erwähnt wird, wohl aber der Stab Jakobs Gen 32, 10 in bedeutsamer Weise. Den gleichen Glauben wie seine Väter bewies schließlich auch Joseph durch die letzten Worte vor seinem Ende. Obwohl er in Ägypten zu Macht und Ansehen gelangt war und seine Brüder zur Ansiedelung daselbst veranlaßt hatte, verlor er die Verheißung einer einstigen Rückkehr des israelitischen Geschlechts nach Kanaan (Gen 15, 16) nicht aus den Augen, sondern gedachte des bevorstehenden Auszuges (Ex 19, 1; Num 33, 38) im Glauben als eines sicher zu erwartenden Ereignisses und rechnete so fest damit, daß er die Verfügung traf, seine Gebeine in dem Lande zu begraben, welches nach Gottes Zusage das Eigentum Israels und die Stätte der schließlichen Erfüllung aller Verheißung werden sollte cf Gen 50, 24 f.

Wie bei den Erzvätern verweilt der Vf auch bei Moses besonders eingehend. Auch an ihm haben die Leser ein Musterbild echten Glaubens, das ihnen zeigt, wie sie sich in ihrer bedrängten

---

[31]) Del. vermutet, der Vf wolle mit *προσεκύνησεν* seine Leser an den ganzen Vorgang Gen 47, 28—31 erinnern und gestatte sich die Umkehrung der geschichtlichen Folge beider Vorgänge, um ähnlich wie 7, 6 Segnung an Segnung zu reihen. Allein wenn der Vf durch *προσεκύνησε* auf Jakobs Anordnung inbetreff seiner Bestattung in Hebron hätte hinweisen und dadurch eine Parallele zu v. 22 herstellen wollen, so hätte er den Lesern zugemutet, in v. 21^b den nicht ausgesprochenen Hauptgedanken aus dem Bericht der Gen zu ergänzen.

[32]) So Chrys., Thdrt, Theophyl., Euthym. Noch verschärft wird diese Auslegung dadurch, daß *τινές* bei Theophyl. und Phot. bei Oekum. die Huldigung geradezu dem Stabe Josephs gelten lassen cf d vulg: *et adoravit fastigium virgae eius.* Eucherius Lugd. (in CSEL Bd. XXXI S. 134) findet hier sogar eine Anbetung Christi, was Haimo nur als den geistlichen Sinn der Stelle ansieht, neben welchem er die buchstäbliche Deutung auf Josephs Stab festhält.

Lage verhalten sollen; denn nicht als Gesetzgeber, sondern als Charakter und Führer seines Volkes findet Moses hier seinen Platz: [11, 23—26] Kraft Glaubens wurde Moses nach seiner Geburt drei Monate von seinen Eltern verborgen, weil sie sahen, daß es ein feines Kind war, und sie fürchteten die Verordnung des Königs nicht. Kraft Glaubens verschmähte Moses, als er groß geworden war, Sohn einer Pharaotochter zu heißen, und zog vor, mit dem Volk Gottes Unbill zu erleiden, statt zeitweiligen Genuß der Sünde zu haben, indem er die Schmach des Christus für größeren Reichtum hielt als die Schätze Ägyptens; denn er sah hin auf den Lohn. In der Lebensgeschichte Mosis spielte gleich nach seiner Geburt und nicht erst, als er selbst über sich verfügen konnte (v. 24), der Glaube eine entscheidende Rolle. Wenn nämlich seine Eltern [33]) durch den Anblick des feinen und lieblichen Knäbleins sich bestimmen ließen, es drei Monate lang verborgen zu halten (Ex 2, 2; AG 7, 20), so waren sie dabei nicht bloß von natürlicher Elternliebe geleitet, die ein vielversprechendes Kind nicht hergeben mag, sondern das Vertrauen auf Gottes Beistand gab ihnen den Mut, die Rettung des Kindes zu versuchen, ohne sich an das *νηπιόκτονον διάταγμα* (Sap 11, 8) [34]) des Königs (Ex 1, 22) zu kehren und sich durch die Furcht vor den Folgen seiner Übertretung an ihrem Vorhaben hindern zu lassen [35]). Dem Glauben der Eltern entsprach Mosis eigenes Verhalten, als er groß geworden (Ex 2, 11) und zum Alter männlicher Reife gelangt war [36]). Das

---

[33]) Zu *πατέρες* „Eltern" cf Plato leg. VI 772 E: *ἀγαθῶν πατέρων φύντι*; 773 A: *κοσμίων πατέρων χρὴ προθυμεῖσθαι γίγνεσθαι κηδεσθήν*; weitere Belege bei Del. S. 566 Anm. — Im hebr. Text von Ex 2, 2 ist nur die Mutter Mosis Subjekt der Handlung, die LXX dagegen überträgt die Aussage auf beide Eltern, ebenso Jos. ant. II 218 (9, 4) und Philo IV vita Mos. I 9 (3): *γεννηθεὶς οὖν ὁ παῖς εὐθὺς ὄψιν ἐνέφαινεν ἀστειοτέραν ἢ κατ' ἰδιώτην, ὡς καὶ τῶν τοῦ τυράννου κηρυγμάτων, ἐφ' ὅσον οἷόν τε ἦν, τοὺς γονεῖς ἀλογῆσαι.*

[34]) *Διάταγμα* ersetzen A 34 in Erinnerung an Lc 2, 1 durch *δόγμα*.

[35]) Da die Furchtlosigkeit nicht Grund, sondern Folge des Glaubens war, so ist *οὐκ ἐφοβήθησαν κτλ.* nicht von *διότι* abhängig, sondern bildet die Fortsetzung des Hauptsatzes 23ª (cf d vulg).

[36]) Hinter v. 23 fügen D 420 d bei: *πίστει μέγας γενόμενος Μωυσῆς ἀνεῖλεν τὸν Αἰγύπτιον κατανοῶν τὴν ταπείνωσιν τῶν ἀδελφῶν αὐτοῦ*; *fide magnus factus Moyses occidit Aegyptium considerans dolorem fratrum suorum.* Wo dieser Zusatz sonst noch in Bibelhandschriften auftaucht, scheint er von D d abhängig zu sein cf Bleek III S. 798 Anm. Dagegen liegt vielleicht noch eine Anspielung darauf vor bei Euthym.: *καὶ κατανοήσας, ἣν ὑφίσταντο ταλαιπωρίαν δουλεύοντες τοῖς Αἰγυπτίοις, καὶ ἐπεὶ ἐθεάσατό τινα Αἰγύπτιον τύπτοντα Ἑβραῖον, ἤμυνε τῷ ὁμογενεῖ καὶ πατάξας ἀνεῖλε τὸν Αἰγύπτιον.* Möglicherweise veranschaulicht Euthym. aber auch bloß, wie man dazu kam, aus Ex 2, 11. 14 eine derartige Glosse in den

tätige Interesse, das er für seine Stammesgenossen bewies, als er sie aufsuchte und für ihr Recht eintrat (Ex 2, 11 ff.), ließ erkennen, daß er es ablehnte [37]), die Ehrenstellung festzuhalten, die er als Sohn einer Tochter Pharaos (Ex 2, 10) besaß, weil deren Kehrseite die Verflochtenheit mit der Familie des Unterdrückers seines Volkes war. Wenn er es somit vorzog, das Ungemach seines Volkes zu teilen [38]), statt nach dem sich ihm darbietenden Genuß zu greifen, so tat er das in Kraft des Glaubens. Nicht die natürliche Anhänglichkeit an seine Nation bestimmte ihn zum Anschluß an sie, sondern die Überzeugung, daß das unterdrückte Israel Gottes Volk (cf 4, 9), die Gemeinde des Heils und der Verheißung sei, und nicht Unempfindlichkeit für den Reiz des Genusses veranlaßte ihn, dem Glanz am Hofe Pharaos zu entsagen, sondern die Erkenntnis, daß dieser Genuß bloß ein flüchtiges (2 Kr 4, 18; 4 Mkk 15, 8) Vergnügen sei, das er nur durch Sünde, nämlich durch Lossagung von seinem Volk und dem Gott seines Volkes, erkaufen könnte [39]). Dem Sprachgebrauch zufolge läge es allerdings am nächsten, in ἁμαρτίας einen Gen. obj. zu sehen [40]); aber so wenig die Schätze Ägyptens dem Vf als etwas an sich Verwerfliches gelten, so wenig ist er veranlaßt, die Annehmlichkeit eines Lebens am königlichen Hofe ohne weiteres als Sünde zu beurteilen. Über-

---

Hb einzuschalten cf AG 7, 23—28; übrigens konnte auch Thdrt's Erklärung von 11, 27 dazu einladen: *τὴν μὲν Αἴγυπτον φοβηθεὶς κατέλιπε, θαρσαλέως δὲ τὸν Αἰγύπτιον κατηκόντισε.* Auch abgesehen von der ganz ungenügenden Bezeugung steht die Unechtheit des Zusatzes außer Frage. Das *μέγας γενόμενος* ist neben v. 24 unerträglich, und es entspräche wenig dem sonstigen Inhalt von c. 11, daß die Ermordung des Ägypters als eine Glaubenstat gewertet würde. Selbst der jüdischen Theologie fällt es nicht ganz leicht, diese Handlung Mosis zu rechtfertigen; entweder stempelt sie den Ermordeten zu einem Typus besonderer Roheit cf Philo IV vita Mos. I 44 (8); Schemoth Rabba zu Ex 2, 11 (Wünsche S. 22), oder sie hilft sich mit Verschweigen wie Josephus in der Archäologie.

[37]) Zu *ἠρνήσατο* (cf Sap 17, 9) bemerkt Chrys. XXVI S. 293: *καὶ ὅτι οὐχ ἁπλῶς ἀφῆκεν, ἐδήλωσεν εἰπὼν „ἠρνήσατο", τοντέστιν ἐμίσησεν, ἀπεστράφη*; ähnlich Theophyl., Oekum., Euthym.

[38]) Das Kompositum *συγκακουχεῖσθαι* ist abgesehen von der patristischen Verwertung der vorliegenden Stelle sonst nicht nachzuweisen, das Simplex dagegen öfters cf 11, 37; 13, 3; 1 Reg 2, 26. Sonderbarerweise bezieht Euthym. das *συγκακουχεῖσθαι* auf Mosis Fremdlingschaft in Midian und deren Ungemach.

[39]) Als Parallele cf Philo IV vita Mos. I 32 (7), zum Ausdruck Jos. ant. II 51 (4, 4): *πρόσκαιρος τῆς ἐπιθυμίας ἡδονή.*

[40]) Cf 3 Mkk 7, 16: *παντελῆ σωτηρίας ἀπόλαυσιν εἰληφότες*; Jos. ant. II 174 (7, 3): *εἰς ἀπόλαυσιν μειζόνων ἀγαθῶν*; weitere Nachweise bei Bleek III S. 801; Expos. 1908 II S. 187 f. Auf dieser Auffassung des Genitivs beruht die Übersetzung der vulg: *quam temporalis peccati habere iucunditatem.* Dagegen scheint *ἀπολ.* mit einem Gen. poss. verbunden zu sein Philo I opif. mund. 153 (54): *πρὸς περιττὴν ἀπολ. ἀβροδιαίτου βίου.* Zu *ἀπόλαυσις* cf 2 Clem. 10, 3.

dies schließt ἁμαρτία einen Gegensatz zu der Gemeinschaft mit dem Volke Gottes in sich und bestimmt sich somit als Lossagung von diesem (cf 10, 26). Den Beweggrund für Mosis Verhalten gibt der Participialsatz v. 26 an, der trotz der formalen Übereinstimmung mit v. 25 die Begründung der dortigen Aussage nachbringt. Was Moses in der Gemeinschaft mit seinem Volk zu erdulden hatte, betrachtete er nicht bloß nicht als ein Übel, sondern wertete es als einen Reichtum, der allem, was Ägypten an Schätzen darbot, überlegen sei[41]). Die auffallende Bezeichnung des von Moses erduldeten Ungemachs als ὀνειδισμὸς τοῦ Χριστοῦ erklärt sich nur aus der im NT überhaupt und speziell in Hb 11 vorausgesetzten Anschauung, daß die atl und die ntl Gemeinde das einheitliche Volk Gottes bilden, dessen einzelne Glieder bewußt oder unbewußt an dem teilnehmen, was dem Ganzen und insbesondere auch was dem Haupt der Gemeinde widerfährt. Die Schande, die Moses um Israels willen auf sich nehmen mußte (Ex 2, 11 ff.), traf ihn, weil dieses Volk die Gemeinde Gottes war, aus deren Mitte der Messias hervorgehen sollte, und die dazu bestimmt war, Empfängerin und Trägerin des verheißenen Heils zu werden. Nicht das also nur soll gesagt sein, daß Moses eine gleiche Schmach zu erdulden hatte wie Christus (Rm 15, 3), sondern die Schande, die sich auf ihn legte, war bereits die, welche erfahrungsgemäß dem Christus anhaftet[42]). Möglicherweise denkt sich der Vf diese Gemeinschaft auch so vermittelt, daß Moses mit dem präexistenten Christus als dem Offenbarer Gottes schon zur Zeit des AB in Beziehung stand

---

[41]) Statt des durch ℵ DKLP Min Clem. Orig. u. a., auch die Verss. beglaubigten *Αἰγύπτου* (vulg: *Aegyptiorum*) lesen Min Cyr. Dam. u. a. *ἐν Αἰγύπτῳ*. Eine Mischung dieser beiden Lesarten ist *ἐν Αἰγύπτου* (A 3. 31), wobei *γῇ* zu ergänzen wäre cf Winer § 48, 1. Anm. 2; doch cf Moulton S. 166. — Bei der Wiedergabe von *πλοῦτον* durch *honestatem* (d Amb. parad. 3) hat letzteres wohl die Bedeutung „Wohlstand".

[42]) Ob *τοῦ Χριστοῦ* als Gen. obj. oder poss. gemeint ist, läßt sich wie in den meisten Parallelen des AT. (1 Sam 25, 39; Jes 4, 1; Jer 51, 46; Thren 5, 1; Ps 69, 20; 74, 22; 88, 51; 119, 39) kaum entscheiden und ist für den Sinn gleichgültig. Die bei den griechischen Exegeten (Chrys., Thdrt, Phot., Oekum., Theophyl., Euthym.) vorherrschende Erklärung, welche den Ausdruck auf ein *ὀνειδίζεσθαι ὥσπερ ὁ Χριστός* deutet und Moses im Blick auf Ex 2, 14 als Typus der von den eigenen Volksgenossen erlittenen Schmähung betrachtet, wird dem Gedanken des Vf nicht gerecht. Die bei Chrys., Phot., Oekum. und Theophyl. daneben begegnende Umschreibung des Genitivs durch *διὰ Χριστόν*, wobei an die Moses bei der Wasserspende aus dem Felsen d. h. Christus widerfahrene Schmähung (Ex 17, 1—7) gedacht sein soll, ist sprachlich durch Jos 5, 9; Ez 36, 30 kaum zu rechtfertigen und sachlich unannehmbar. Über den im NT mehrfach vorkommenden Gedanken, daß die Gemeinde an dem Leiden Christi teilnimmt (2 Kr 1, 5; Phl 3, 10; 1 Pt 4, 13; Kl 1, 24; Rm 8, 17), geht die Aussage Hb 11, 26 dadurch hinaus, daß einem Frommen des AB schon ein Gleiches zugeschrieben wird.

(Hb 3, 3; 1 Kr 10, 4). Doch ist der Ausdruck auch ohne diese Vorstellung verständlich. Seine letzte Erklärung findet er allerdings nur darin, daß der Vf die Analogie zwischen der Lage Mosis und derjenigen der Gemeinde möglichst stark zur Darstellung bringen will. Gerade wie Moses sind auch die Leser vor die Wahl gestellt, ob sie das Leiden der Gemeinde Gottes auf sich nehmen und die auf dem Christus liegende Schmach tragen (Hb 13, 13) oder aber sich von dem Volke Gottes lossagen wollen, um sich durch den Abfall von ihm weltlichen Genuß und ungestörten Besitz irdischer Güter zu erkaufen. Auch sie werden die Schmach Christi nur dann für Gewinn halten können, wenn sie es machen wie Moses, der sich in seinen Entschlüssen und seinem Handeln von dem Blick auf den in Aussicht stehenden Lohn leiten ließ[43]). Er konnte die ihm um Christi willen widerfahrende Schmach als Reichtum schätzen, weil sie als ein Merkmal seiner Zugehörigkeit zu Christus und ein Beweis seiner Treue ihm eine Anwartschaft auf das Heil verlieh, das mit der Erfüllung der dem Volk Israel gegebenen Verheißungen zu seiner vollen Verwirklichung gelangen sollte.

Was Moses während der Zeit der Vorbereitung auf seinen Beruf in der Schule des Glaubens gelernt hatte, gelangte zu vollkommener Bewährung, als in seinem vorgerückten Alter die Aufgabe an ihn herantrat, für die sein entschlossener Bruch mit seiner Vergangenheit ihn bereits als berufen hatte erkennen lassen: [11, 27—29] Kraft Glaubens verließ er Ägypten, ohne den Ingrimm des Königs zu fürchten; denn den Unsichtbaren gleichsam sehend hielt er aus. Kraft Glaubens hat er das Passah und die Hingießung des Blutes vollzogen, damit der Verderber der Erstgeburten sie nicht berühre. Kraft Glaubens gingen sie durch das rote Meer wie durch trockenes Land, während die Ägypter, als sie es damit versuchten, verschlungen wurden. Die chronologische Verknüpfung von v. 27 mit dem Vorhergehenden (v. 24—26) und Nachfolgenden (v. 28) scheint zu fordern, daß man die Aussage v. 27 mit den patristischen Exegeten von Ephr. und Chrys. an auf Mosis Flucht nach Midian beziehe. Es wäre dann betont, Moses habe die innerlich bereits vollzogene Lösung von Ägypten in Kraft des Glaubens auch äußerlich durchgeführt. Freilich müßte es befremden, daß der Vf nach der ausführlichen Erörterung v. 24—26 nochmals auf dieselbe Tatsache zurückkäme, bloß um eine andere Seite an ihr aufzuzeigen. Auch stimmt der Inhalt der Aussage nicht mit dem

[43]) Als Motiv für das Handeln steht auch sonst ἀποβλέπειν εἰς Jos. bell. II 311 (15, 1) oder πρός c. Ap. I 31 (7, 1).

überein, was Ex 2, 14f. von Mosis Flucht erzählt wird[44]). Dort erscheint nämlich die Furcht vor den Mordplänen des Königs gerade als das eigentliche Motiv seines Entweichens. Dieser Widerspruch läßt sich um so weniger durch künstliche Ausgleichungsversuche beseitigen[45]), als nach der Darstellung von Ex 3 und 4 Moses, durch seinen Mißerfolg in Ägypten entmutigt, die Hoffnung, der Retter Israels zu werden, völlig aufgab. Nicht Mosis Flucht, sondern seinen Auszug aus Ägypten an der Spitze Israels (Ex 5—14)[46]) hat der Vf vor Augen. Allerdings verließ Moses damals Ägypten nicht allein, aber nur von ihm konnte im vollen Sinn gesagt werden, daß er es in Kraft des Glaubens tat, während das Volk sich nur mit Mühe zum Glauben bewegen ließ. Man darf nur die Aussage nicht auf einen einzelnen Moment der Auszugsgeschichte, sei es am Anfang oder am Ende, beschränken. κατέλιπεν ist vielmehr zusammenfassende Bezeichnung aller der Verhandlungen und Kämpfe, deren schließliches Ergebnis der Auszug aus Ägypten war. Wenn der Vf nachher v. 28 noch ein wichtiges Moment der Auszugsgeschichte besonders erwähnt, liegt demnach hier noch weniger eine eigentliche Durchbrechung der chronologischen Anordnung vor, als wenn er auf die zusammenfassende Charakteristik des Lebens und Sterbens der Patriarchen 11, 8—16 nachträglich noch einige Einzelzüge ihrer Lebensgeschichte folgen läßt v. 17—22. Daß ihm nichts anderes als die Auszugsgeschichte vorschwebt, zeigt sich vor allem an dem, was er als Betätigung von Mosis Glauben namhaft macht. Es war Glaube, wenn Moses den durch die immer dringlichere Forderung des Auszugs sich beständig steigernden Zorn Pharaos nicht scheute, sondern die Sache seines Volkes mit entschlossenem Mut führte. Denn was ihn zu solchem Standhalten befähigte, war

---

[44]) Cf auch Philo IV vita Mos. I 47. 49 (9). Nur scheinbar oder zufällig klingen an den Wortlaut von v. 37 an: Philo I leg. alleg. III 11—14 (4); IV vita Mos. I 149 (27); Jos. ant. II 256 (11, 1).

[45]) Nach Chrys. wurde bei Moses die Furcht durch die Furchtlosigkeit überwogen, indem er die Bereitwilligkeit nicht verlor, das für den Augenblick abgebrochene Werk wieder aufzunehmen. Das Bleiben in Ägypten wäre Versuchung Gottes gewesen. Ephr., Euthym. und die Alternativerklärung des Oekum. und Theophyl. sehen die Furchtlosigkeit Mosis darin, daß er nicht besorgte, vom Könige verfolgt oder doch in dem benachbarten Midian gefangen genommen zu werden. Haimo unterscheidet den äußeren Anschein der Furcht bei der Flucht und die daneben vorhandene innere Furchtlosigkeit, ähnlich Lünem. objektive Furcht und subjektive Furchtlosigkeit, während Tholuck meint, Moses habe die anfängliche Furcht im Glauben überwunden. Um solchen Künstlichkeiten zu entgehen, nimmt man an, der Vf habe sich des ἐφοβήθη (Ex 2, 14) nicht erinnert (de Wette) oder nicht darauf reflektiert (B. Weiß). Aber dann bleibt μὴ φοβηθεὶς κτλ. unerklärt, denn daß der Pharao durch Mosis völlige Loslösung vom ägyptischen Königshause habe doppelt erregt werden müssen, ist willkürliche Konstruktion.

[46]) Cf Jos. ant. II 318 (15, 2): κατέλιπον δὲ τὴν Αἴγυπτον κτλ.

nicht natürliche Tapferkeit oder nationale Begeisterung, sondern eine feste Überzeugung von dem Dasein und der hilfreichen Nähe Gottes (cf v. 1 und 6), die ihn des Unsichtbaren (Kl 1, 15; 1 Tm 1, 17) so gewiß machte, als ob er ihn mit Augen sähe[47]). Wie wenig der Sing. *κατέλιπεν* die Beziehung auf den Auszug verwehrt, zeigt sich gleich bei dem folgenden Satz, dessen Verbum wieder nur als Handlung Mosis beschreibt, was doch dieser nicht anders als mit dem ganzen Volk zusammen tat. Die Begehung der Passahfeier (Ex 12)[48]) und der Ausgießung des Blutes an Oberschwelle und Seitenpfosten der Haustür (Ex 12, 7. 22f.)[49]) war eine Glaubenstat, da sie in der Absicht und also in der Erwartung geschah, durch diese Handlungen zu verhüten, daß der die Erstgeburten von Menschen und Tieren (Ex 12, 12. 29) vernichtende Verderbensengel (Ex 12, 23; Ps 78, 49)[50]) die Israeliten berühre[51]). Das beziehungslose *αὐτῶν* kann nur auf diese gehen; sein unvermitteltes Auftauchen zeigt aber, daß der Vf bereits bei dem, was er über Moses ausgesagt, die Volksgemeinde mitbeteiligt gedacht hat. Nachdem diese nun einmal erwähnt ist, wird sie v. 29 selbst Subjekt der Aussage cf Ex 14, 31[52]). Es war eine

---

[47]) Die anscheinend den meisten Verss. zugrunde liegende Verbindung von *ἐκαρτέρησε* mit *τὸν ἀόρατον* ist sprachlich unstatthaft, da *καρτερεῖν* nur absolut wie hier (Hi 2, 9; Jes 42, 14) oder mit einem Akk. der Sache = „etwas ertragen" (4 Mkk 9, 9. 28; 10, 1. 11) gebraucht wird. Sie beruht vielleicht auf einer Verwechslung mit *ἐκράτησε*.

[48]) *Ποιεῖν τὸ πάσχα* steht von dem Vollzug der Passahhandlung, insbesondere der Passahmahlzeit Ex 12, 47f; Num 9, 2ff.; Jos 5, 10; 2 Reg 23, 21; Esr 6, 19; Mt 26, 18. Das Perf. erinnert daran, daß die erstmalige Feier zugleich eine dauernde Institution begründete cf Hb 9, 18, Blaß § 59, 4.

[49]) Das Nomen *πρόσχυσις* begegnet in der jüdisch griechischen Literatur sonst nicht als Bezeichnung einer kultischen Handlung, wohl aber das Verbum *προσχέειν* cf oben S. 279 A 50. Für die Verwendung des Bluts des Passahlamms steht *πρόσχυσις* an der vorliegenden Stelle ungenau, indem beim Auszug aus Ägypten das Blut mit einem Ysop an die Türpfosten gestrichen und erst bei der späteren Wiederholung der Feier an den Altar gegossen wurde cf 2 Chron 35, 11; Jubil. 49, 20; M. Pesachim 5, 6.

[50]) הַמַּשְׁחִית Ex 12, 23 ist in der LXX wie in der jüdischen Tradition cf Jubil. 49, 3; Mechiltha zu Ex 12, 22f. (Winter-Wünsche S. 37f.) wohl mit Recht persönlich verstanden und auf den *ἄγγελος ὁ ἐξολεθρεύων* 1 Chron 21, 12. 15 bezogen worden (cf Sap 18, 25; 1 Kr 10, 10). — Ob *ὀλεθρ.* oder *ὀλοθρ.* zu schreiben, ist streitig cf Blaß § 6, 2 u. Winer-Schmiedel § 5, 20d.

[51]) Da *θιγγάνειν* sowohl mit dem Akk. (Ex 19, 12) als mit dem Gen. (Hb 12, 20) verbunden wird (cf Kühner-Gerth § 416, 2, auch Anm. 7), so ließe sich *τὰ πρωτότοκα* als Objekt von *θίγῃ* betrachten cf d cop. Aber die Wortstellung und die Parallele Hb 12, 20 empfehlen die Verknüpfung von *πρωτοτ.* mit *ὀλεθρεύων*.

[52]) Nur bei Sedulius Scotus (Migne SL Bd. 103 S. 268 C) findet sich nach v. 28 der an Ex 3, 22 anknüpfende Zusatz: *fide praedaverunt Aegyptios, quia crediderunt se iterum in Aegyptum non reversuros.*

Wirkung des Glaubens, wenn die Israeliten nach Ex 14, 13 ff. den Mut fanden, das rote Meer zu durchschreiten und zwar mit so glücklichem Erfolge, als ob sie durch trockenes Land zögen (Ex 14, 29)[53]. Dies zeigte sich, als die Ägypter auch ihrerseits einen Versuch mit der Durchschreitung des Meeres machten[54] und dabei den Untergang fanden[55].

Dem Auszug aus Ägypten reiht der Vf noch zwei Beispiele aus der Geschichte der Eroberung Kanaans an: [11, 30 f.] Kraft Glaubens fielen die Mauern Jerichos, als sie sieben Tage umzogen waren. Kraft Glaubens fand die Hure Rahab nicht den Untergang mit den Ungehorsamen, weil sie die Ausspäher mit Frieden aufgenommen hatte. Wie die Israeliten in dem Fall der Mauern Jerichos (Jos 6, 5. 20)[56] eine Wirkung des Glaubens erlebten, der sie bestimmt hatte, sieben Tage lang[57] die Stadt zu umziehen (Jos 6, 7 ff.), obwohl der Erfolg dieser Handlung sich nicht absehen ließ[58], so wurde Rahab, trotzdem sie als Hure (Jos 2, 1; 6, 17. 23; Jk 2, 25; 1 Clem. 12, 1)[59] und Heidin keine Anwartschaft auf Gottes Hilfe hatte, dennoch von dem über ihre Stadt hereinbrechenden Strafgericht verschont (Jos 6, 23 ff.), weil sie im Unterschied von ihren widerstrebenden Volksgenossen dem Eindruck von der überragenden Macht des Gottes Israels und dem Sieg seines Volkes (Jos 2, 9—11) bei sich Raum gab und die bei ihr eingekehrten Spione (Jos 2, 1—3) friedlich aufnahm, statt sie als Feinde zu behandeln und zu verraten. So zeigt sich hier, welch

---

[53]) Durch die Anspielung auf Ex 14, 29 ist der Übergang aus der gewöhnlichen Konstruktion von *διαβαίνειν* mit Akk. (cf Gen 31, 21; 1 Sam 13, 7) in die seltenere mit *διά* (cf Jos 3, 17; Jes 43, 2) veranlaßt. — Die Weglassung von *γῆς* bei KLP Min ist Korrektur nach Ex 14, 29 LXX.

[54]) *Ἧς* kann sich nur auf *ἐρυθρὰ θάλασσα* als den Hauptbegriff, nicht auf die Beifügung *ξηρὰ γῆ* (d) beziehen, weil hierzu *ὡς* nicht passen würde. *πεῖραν λαμβάνειν* hier aktiv „etwas unternehmen" wie Deut 28, 56, dagegen passiv „Erfahrung von etwas machen" Hb 11, 36 wie Jos. ant. II 60 (5, 1); IV 191 (8, 2); V 150 (2, 9).

[55]) Das nur durch einige Min bezeugte *κατεποντίσθησαν* ist vielleicht Korrektur nach *κατεπόντισε* Ex 15, 4 LXX bei AF.

[56]) Zu der durch $\mathfrak{P}^{13}$ ℵ ADP 17 Min überwiegend bezeugten Pluralform *ἔπεσαν* cf Blaß § 31, 3.

[57]) *Ἐπί* mit Akk. von der Zeitdauer wie Lc 4, 25; AG 13, 31 u. ö.

[58]) Cf Chrys. XXVII S. 301: *οὐ γὰρ δὴ σαλπίγγων ἠχὴ λίθους οἷά τε καταβάλλειν ἐστί, κἂν μυρία τις ἔτη σαλπίζῃ, ἀλλ' ἡ πίστις πάντα δύναται.*

[59]) Die schon bei Jos. ant. V 8. 30 (1, 2. 7) bemerkbare Tendenz einer Umdeutung von *πόρνη*, die bei ℵ zu der Einschiebung von *ἐπιλεγομένη* zwischen Artikel und Nomen geführt hat, ist von den griech. Exegeten mit Recht ignoriert worden cf Thdrt: *καὶ οὐκ ἐκώλυσεν ἡ τοῦ βίου παρανομία τὴν σωτηρίαν· ἐκάλυψε γὰρ ἡ πίστις τῆς ἁμαρτίας τὰ τραύματα.* Als beachtenswerte jüdische Parallele cf Bemidbar Rabba zu Num 5, 9 (Wünsche S. 136). Zur Tradition über Rahab cf Zahn zu Mt 1, 5 (Bd. I³ S. 64 A 27); Bacher, Die Agada der Am. II S. 506.

gutes Recht ein Glaube hat, der sich von der Zuversicht auf etwas noch zu Erhoffendes leiten läßt.

An diesem Punkte angekommen, empfindet der Vf, daß es ihm nicht möglich sein wird, die weitere Geschichte Israels in gleicher Weise durchzugehen, um aus ihr Art und Wert des Glaubens zu illustrieren. So bricht er ab und begnügt sich mit einer zusammenfassenden Charakteristik dessen, was der Glaube auch noch in späteren Perioden erreicht hat: [11, 32—38] Und was soll ich noch sagen? Es wird mir ja die Zeit fehlen, zu erzählen von Gideon, Barak, Simson, Jephtha, David und Samuel und den Propheten, welche durch Glauben Königreiche niederkämpften, Gerechtigkeit übten, Verheißungen erlangten, Löwen den Rachen verschlossen, Feuersgewalt auslöschten, der Schneide des Schwerts entrannen, zu Kraft kamen aus Schwachheit, stark wurden im Krieg, fremde Heere zum Weichen brachten. Weiber empfingen durch Auferstehung ihre Toten wieder. Andere aber wurden zu Tode gefoltert und nahmen die Befreiung nicht an, damit sie eine bessere Auferstehung erlangten. Andere erfuhren Verhöhnung und Geißelung, ja sogar Ketten und Gefängnis. Sie wurden gesteinigt, zersägt, [versucht], starben dahin durch des Schwertes Morden. Sie gingen umher in Schaffellen und Ziegenhäuten unter Entbehrung, Bedrängnis, Ungemach; sie, deren die Welt nicht wert war, umherirrend in Wüsten und Gebirgen und Höhlen und Klüften der Erde. Die Frage, mit der der Vf sich selbst unterbricht, bekundet die Verlegenheit, welche ihm die Auswahl aus dem gewaltigen noch zur Verfügung stehenden Stoffe bereitet. Da das Verbum λέγειν im Unterschied von λαλεῖν die Aufmerksamkeit auf den Inhalt des Gesprochenen und nicht auf den Akt des Redens lenkt, kann λέγω nur als Conj. deliberat. gemeint sein [60]). Der Vf weiß nicht, was er sagen soll, denn er sieht voraus, daß, wenn er die Geduld der Leser nicht über Gebühr in Anspruch nehmen will (cf 13, 22), ihm die Zeit fehlen wird [61]), gleich ausführlich wie bisher von den noch zu erwähnenden Glaubenshelden zu sprechen [62]). So beschränkt er sich auf einige andeutende Bemerkungen. Von den 6 mit Namen an-

[60]) Cf Jo 6, 28; 12, 27, Blaß § 64, 6.

[61]) Parallelen zu dem sehr geläufigen Ausdruck geben Wettstein und Bleek III S. 818; cf auch die Einl.

[62]) Zur Wortstellung cf Blaß § 80, 2. Die LA γάρ με (P[13] KLP Min d Clem.) statt μὲ γάρ (ℵ A D 17. 57) ist Korrektur, welche γάρ an die zweite Stelle und μέ neben διηγούμενον rücken will.

geführten Personen werden nach richtiger LA die 4 asyndetisch aneinander gereihten Richter: Gideon (Idc 6—8), Barak (c. 4 u. 5), Simson (c. 13—16), Jephtha (c. 11 u. 12) als Heerführer durch τέ mit David enger verbunden, während der mittels καί eingeführte Samuel zur Gruppe der Propheten hinüberleitet (AG 3, 24)[63]. Die Abweichung von der chronologischen Reihenfolge in der Voranstellung Gideons vor Barak und Simsons vor Jephtha mag, wenn sie überhaupt mit Absicht erfolgte[64], durch die größere Bedeutung der betreffenden Richter veranlaßt sein. Bei den Propheten hat der Vf, wie das Folgende zeigt, besonders Elias, Elisa und Daniel im Auge[65]. Von diesen allen gibt er v. 32—34 an, was sie durch den Glauben erlangt und zustande gebracht haben, wobei eine Gliederung der 9 Sätze in 3 Gruppen von je 3 Aussagen kaum zu verkennen ist, so wenig eine ängstliche Schematisierung des Stoffes vorliegt. Die erste Gruppe schildert als besonders augenfällige Erfolge des Glaubens die Überwältigung von Königreichen, wie sie den v. 32 erwähnten Heerführern und unter ihnen besonders David (2 Sam 8) gelang, die Übung des Rechts, wie sie Aufgabe der Richter und Könige war (2 Sam 8, 15; 1 Chron 18, 14; Zeph 2, 3)[66] und die Erfüllung von Verheißungen, wie sie Barak (Idc 4, 14), Gideon (6, 14; 7, 7), David (2 Sam 7, 11 ff.) und viele Propheten erlebten. Daß nämlich ἐπέτυχον ἐπαγγελιῶν nicht den Empfang einer göttlichen Zusage, sondern nur deren Verwirklichung meinen kann cf 6, 15; 9, 15, ergibt sich aus dem Zu-

---

[63]) Die älteste und bestbeglaubigte LA ist περὶ Γεδεών, Βαράκ, Σαμψών, Ἰεφθάε, Δαυεὶδ τε καὶ Σαμουὴλ καὶ τ. π nach $\mathfrak{P}^{13}$ ℵ A 17. 1739 Min Clem. (vulg) cop arm Amb. (parad. 21). Die irrtümliche Auffassung, als sollten durch τὲ . . καί David und Samuel zu einer Gruppe verbunden werden, während in Wirklichkeit das τέ David den vorhergenannten Richtern anreiht, ließ die Verteilung der 6 Namen auf die 2 Klassen „Heerführer" und „Propheten" verkennen und veranlaßte verschiedene Versuche, die Namen untereinander zu verbinden oder zu gruppieren: 1. Polysyndeton D 285 syr[1]: περὶ Γ καὶ Β καὶ Σ καὶ Ἰ Δ τε καὶ Σ καὶ τ. π. — 2. wesentlich ebenso gemeint KLP Min Chrys. Thdrt Dam.: περὶ Γ Β τε καὶ Σ καὶ Ἰ Δ τε καὶ Σ καὶ τ. π. Das τέ verbindet hier den Namen, dem es beigefügt ist, jeweilen mit dem vorhergehenden cf Blaß § 77, 9. — 3. Gliederung in 3 Paare d: *de G et de B S et Ephtan Davidqui* (lies *que*) *et S et pr.*

[64]) Cf 1 Sam 12, 11 nach richtigem Text: Jerubaal, Barak, Jephtha, Simson, wofür Jos. ant. VI 90 (5, 6) nur Jephtha, Gideon hat.

[65]) Bereits eine Glossierung des Textes liegt vor, wenn 37. 285 syr[1] arm aeth Thdrt Dam. Amb. ἄλλων zwischen τῶν und προφητῶν einschieben, und vollends, wenn harl[1772] Amb. (parad. 21) beifügen: *Anania Azaria Misael Daniel Helia Helisaeo.*

[66]) Ἐργάζεσθαι δικαιοσύνην kann hier nicht wie AG 10, 35; Ps 15, 2 ganz allgemein von sittlichem Rechtverhalten stehen, da der Ausdruck sonst nicht etwas für die Glaubenshelden v. 32 Charakteristisches nennen würde, außer wenn man ihn mit Chrys. und Enthym. speziell auf die Verschonung Sauls durch David beziehen wollte cf 1 Sam 24, 18—20; 26, 21—25; Jos. ant. VI 284. 290 (13, 4).

sammenhang. Die Erteilung einer bloßen Zusage hätte eher dem Glauben eine Aufgabe gestellt als einen Lohn dargeboten, und die Erfüllung eines einzelnen Versprechens hebt ja die Tatsache nicht auf, daß die Glaubensmänner des AB die höchste und letzte Verwirklichung der Heilsverheißungen nicht erlebten (11, 13. 39). In der zweiten Gruppe erscheint als Wirkung des Glaubens die wunderbare Bewahrung vor dem Rachen der Löwen, wie sie Daniel erlebte (Dan 6, 18. 23; 1 Mkk 2, 60)[67], vor der Glut des Feuers, wie sie den drei Freunden Daniels mitten in den Flammen zuteil wurde (Dan 3, 17f; 1 Mkk 2, 59), vor der Schneide des Schwerts, wie sie einem Elias (1 Reg 19, 1ff. 10) und Elisa (2 Reg 6, 14ff. 31ff.) widerfuhr[68]). In der dritten Gruppe wird der Glaube beschrieben als Mittel zu persönlicher Kräftigung aus Schwachheit und Ermattung wie bei Simson (Idc 16, 28ff.)[69]), zu kriegerischer Tüchtigkeit wie bei David (1 Sam 17, 26ff.) und zu einer hieraus resultierenden Besiegung feindlicher Heere, wie sie Davids Sieg über Goliath zur Folge hatte (1 Sam 17, 52). Für die Beziehung auf dieses Ereignis scheint zu sprechen, daß der in *ἀλλοτρ.* angedeutete religiös-nationale Gegensatz gegen das feindliche Heer gerade dort eine wichtige Rolle spielte cf 1 Sam 17, 1. 46; (28, 5). Doch sind die beiden letzten Sätze so allgemein, daß auch andere Begebenheiten der Richter- und Königszeit herangezogen werden können. Dagegen blickt der Vf schwerlich schon hier auf die makkabäische Zeit[70]), da sämtliche Aussagen von v. 33f. noch die v. 32 erwähnten Personen zum Subjekt haben, und da auch v. 35ª noch bei der Prophetenzeit verweilt. Die Struktur wird hier allerdings eine andere, indem die Rede den relativischen Anschluß an v. 32 aufgibt und in einen selbständigen Hauptsatz übergeht. Auch der Kreis der v. 32 erwähnten Personen erfährt etwelche Erweiterung, denn wenn auch die Witwe von Sarepta durch Elias

---

[67]) Da der Wortlaut der Stelle deutlich von Dan 6, 18. 23 nach Theodotion abhängig ist, hat man keinen Grund, daneben noch eine Anspielung auf Simson (Jdc 14, 6) und David (1 Sam 17, 34ff.) zu vermuten.

[68]) Ähnliche Errettungen erfuhren David (1 Sam 19, 12; 21, 10; 23, 13) Daniel und seine Genossen (Dan 2, 5. 12. 13). — Der sonst nicht nachweisbare Plural *στόματα μαχ.* (cf den Sing. Lc 21, 24; Gen 34, 26 u. ö.). vielleicht durch die Analogie mit *στόματα λεόντων* veranlaßt, bezieht sich auf die zwei Schneiden des Schwertes cf 4, 12. — Zum Gen. *μαχαίρης* cf Blaß § 7, 1.

[69]) Weniger passend ist die Beziehung auf Hiskias Genesung 2 Reg 20; Jes 38 (Ephr., Oekum., Haimo u. a.) oder gar auf die aus Babylonien zurückgekehrten Juden (Chrys., Thdrt u. a.). — Die LA *ἐνεδυν.* (K L P Min) statt *ἐδυν.* ($\mathfrak{P}^{13}$ ℵ A D 71 d vulg) beruht vielleicht auf Einwirkung von Rm 4, 20.

[70]) Kein durchschlagender Grund für diese, schon von Thdrt und Haimo vertretene, durch v. Soden auf die 3, durch Del. auf die 4 letzten Aussagen ausgedehnte Beziehung ist die Verwendung von *ἀλλότριοι* in 1 Mkk 1, 38; 2, 7; 15, 33, da das Adjektiv auch sonst so gebraucht wird cf Ex 21, 8; Jes 1, 7 u. a.

(1 Reg 17, 17—24) und die Sunamitin durch Elisa (2 Reg 4, 18—37) den dem Tode anheimgefallenen Sohn infolge von Auferstehung zurückerhielten, so waren es doch diese Frauen, deren Glaube durch den Wiederempfang der Verstorbenen gekrönt wurde[71]). Zu einer ganz neuen Reihe schreitet der Vf mit *ἄλλοι δέ* 35[b] fort. War bisher der Glaube als Mittel zu ungewöhnlichen Machtwirkungen beschrieben, so erscheint er nunmehr als Kraft zu geduldigem Leiden. Dementsprechend werden jetzt auch andere Personen als Glaubensexempel vorgeführt. Zunächst erinnert der Vf an den Märtyrertod, welchen der greise Schriftgelehrte Eleasar (2 Mkk 6, 18—31) und die sieben Brüder mit ihrer heldenhaften Mutter (2 Mkk 7) unter Antiochus Epiphanes um ihrer Gesetzestreue willen zu erdulden hatten. Sie fanden ihr Ende dadurch, daß sie auf das *τύμπανον* (2 Mkk 6, 19. 28), ein radförmiges Marterinstrument, gespannt und so zu Tode gefoltert wurden[72]). Das war ihrerseits eine Tat des Glaubens, indem sie die ihnen angebotene, aber freilich nur durch Verleugnung des Gesetzes zu erkaufende Freigebung (2 Mkk 6, 22. 30; 7, 24 ff.) ausschlugen in der Erwartung, so einer besseren Auferstehung, als es eine Rückkehr ins irdische Leben nach Art der von Elias und Elisa erweckten Toten (35[a]) gewesen wäre[73]), nämlich der Auferstehung

---

[71]) Die LA *γυναῖκας* $\mathfrak{P}^{13}$(?) ℵ A D ergibt, als Akk. verstanden, keinen Sinn und beruht wohl auf einem frühen, durch unzeitige Erinnerung an Stellen wie Lc 20, 29 f. veranlaßten Schreibfehler; denn wenn auch in Papyri der Nom. Plur. von Nomina der 3. Dekl. zuweilen dem Akk. konformiert wird (cf Mayser S. 60), so ist eine solche Form dem Vf des Hb doch nicht zuzutrauen. Die Übersetzung von d: *acceperunt mulieres de surrectione mortuorum suorum* ist ein verunglückter Versuch, der LA *γυναῖκας* einen Sinn abzugewinnen.

[72]) *Τύμπανον* bei LXX Gen 31, 27; Ex 15, 20 u. ö. = תֹּף „Handpauke" (daher *τυμπανίζειν* = trommeln 1 Sam 21, 13) heißt 2 Mkk 6, 19. 28 ein Marterinstrument, das in der Parallele 4 Mkk 5, 32 *τροχός* genannt wird. Auf dieses scheint der Verurteilte nach 4 Mkk 9, 12; 11, 10 rückwärts aufgebunden worden zu sein, wobei seine Glieder verrenkt und gebrochen wurden. *τυμπανίζεσθαι* dürfte demnach ein Synonymum von *τροχίζεσθαι* 4 Mkk 5, 3 sein. Bei Lucian Jup. trag. 19 steht es neben *ἀνασκολοπίζεσθαι*, bei Plut. adulat. et amic. discr. 17 als Modus grausamer Hinrichtung, dagegen in den verschiedenen Recensionen der Vitae prophetarum (ed. Schermann 1907 S. 17. 81. 99) von der Folterung des Propheten Amos ohne tödlichen Ausgang. Die griech. Exegeten scheinen nur zu raten; Chrys. identifiziert *τυμπανίζεσθαι* mit *ἀποτυμπανίζεσθαι* 3 Mkk 3, 27; Jos. c. Ap. I 148 (20) „umbringen", was D d (*necati sunt*) hier in den Text einsetzen, und erklärt *ἀποτυμπανισμὸς λέγεται ὁ ἀποκεφαλισμός*; Oekum., Theophyl. Euthym. geben als zweite mögliche Deutung „durch Keulenschläge getötet werden", Oekum. außerdem *ἐκδέρεσθαι*. Weiteres bei Wettstein und Bleek III S. 827—829.

[73]) *Κρείττονος ἀναστάσεως* steht in so offenkundiger Rückbeziehung auf *ἐξ ἀναστάσεως* 35[a], daß es nicht angeht, die bessere Auferstehung in einen Gegensatz zu setzen zu der den Märtyrern angebotenen Verschonung

zum ewigen Leben teilhaftig zu werden cf 2 Mkk 7, 9. 11. 14. 20. 23. 29. 36; (6, 26). Die Erinnerung an die mit der Hinrichtung dieser Märtyrer verbundene Verhöhnung (2 Mkk 7, 7. 10. 13. 15) und Geißelung (2 Mkk 6, 30; 7, 1; 4 Mkk 6, 3. 6; 9, 12) mag den Vf bestimmt haben, in v. 36 von solchen zu sprechen, welche derartige Plagen zu erdulden hatten. Da er aber ausdrücklich erklärt, es seien ἕτεροι [74]) gewesen, die so zu leiden hatten, so muß er andere Personen als die eben besprochenen im Sinne haben und zwar wahrscheinlich die Propheten, von denen manche nicht nur vorübergehende Verhöhnung (2 Chron 36, 16; cf auch 1 Mkk 9, 26) und Geißelung (Mc 12, 2. 5), sondern auch länger dauernde und darum durch das steigernde ἔτι δέ (AG 2, 26) angefügte Leiden wie Fesseln und Gefangenschaft (2 Chron 16, 10; 1 Reg 22, 27; Jer 20, 2; 37, 15; 38, 6) zu ertragen hatten.

Mit v. 37 beginnt ein neuer Ansatz, ohne daß dies formell bemerklich gemacht wäre. Sachlich tritt es darin zutage, daß wieder auf das Schicksal von Blutzeugen hingewiesen wird, die gesteinigt wurden wie Sacharja (2 Chron 24, 20—22; cf auch Mt 21, 35; 23, 35. 37), nach der Legende auch Jeremia [75]), zersägt wie der Tradition zufolge Jesaja unter Manasse [76]) und mit dem Schwert umgebracht [77]) wie die Propheten zur Zeit Elias' (1 Reg 19, 10) und Uria (Jer 26, 33). In den meisten Hss. findet sich vor oder hinter ἐπρίσθησαν als weiteres Glied ἐπειράσθησαν. Dieses Verbum paßt jedoch selbst dann nicht in den Zusammenhang, wenn man ihm die nicht nachzuweisende Bedeutung „sie wurden durch die Folter erprobt" beilegt. Es muß daher, trotz-

---

vor dem Tode, die ja ohnehin keine ἀνάστασις gewesen wäre. Der Vf will betonen, daß das, was die Dulder durch ihren Glauben erlangt haben, noch unvergleichlich wertvoller ist als das Größte, was man auf Erden durch den Glauben zu erreichen vermochte.

[74]) Die Unterscheidung zwischen ἕτερος und ἄλλος wird namentlich in der späteren Sprache nicht streng durchgeführt cf Zahn zu Gl 1, 6 f. (Bd IX² S. 45 A 40); Blaß § 51, 6. Da aber der Hb ἕτερος stets korrekt verwendet cf 5, 6; 7, 11. 13. 15, so wird auch hier ἕτεροι eine zweite Gruppe einführen, die der ersten (35ᵇ) koordiniert zur Seite tritt.

[75]) Die Steinigung des Jeremia erwähnen Tert. scorp. 8; Hippolyt de antichristo 31; Hieronym. adv. Jovin. II 37 u. a. Nach den Vitae prophetarum ed. Schermann S. 9. 44. 61. 71. 104 erfolgte sie zu Daphne in Ägypten.

[76]) Da die Entstehungszeit des apokryphen „Martyrium des Jesaja", in welchem 5, 11 ff. die Zersägung des Jesaja berichtet wird, nicht sicher zu bestimmen ist, so läßt sich nicht sagen, ob der Vf des Hb bereits auf diese Schrift anspielt. Die Tradition ist jedenfalls sehr alt, cf Justin dial. 120; Tert. de pat. 14; scorp. 8; Hippolyt de antichr. 30; Ephr. u. viele andere. Cf auch Vit. proph. ed. Schermann S. 8. 41. 60. 68 104. Weitere Nachweise bei Wettstein; Bleek III S. 832 f.; Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes II⁴, S. 407; III⁴, S. 390 f.; zur jüdischen Überlieferung cf Beer bei Kautzsch Pseudepigraphen 1900, S. 122 f.

[77]) Ἐν φόνῳ μαχαίρης nach Ex 17, 13; Num 21, 24; Deut 13, 15; 20, 13 LXX.

dem fast alle Zeugen für ἐπειράσθησαν eintreten, eine uralte Textverderbnis angenommen werden. Von den zahlreichen Versuchen, durch Konjektur zu helfen, verdient nur ἐπρήσθησαν oder ἐνεπρήσθησαν ernsthafte Berücksichtigung. Zu den drei aufgeführten grausamen Todesarten würde dann als vierte noch die Verbrennung hinzutreten, die von Antiochus Epiphanes über einzelne Bekenner der Makkabäerzeit verhängt wurde cf 2 Mkk 6, 11; 7, 3 ff.; (Dan 11, 33). Allein der Rückgriff in die Makkabäerzeit befremdet, da in v. 37 sonst nur auf die Erlebnisse von Propheten angespielt wird, und die Unsicherheit der Textüberlieferung macht es wahrscheinlicher, daß ἐπειράσθησαν ganz zu tilgen ist. Entweder hatte ein Leser, welchem ἐπρισθ. anstößig war, weil in den kanonischen Büchern des AT von der Zersägung eines hervorragenden Gottesmannes nichts zu finden war, ἐπειρασθ. als verbessernde Glosse an den Rand geschrieben, oder, was wahrscheinlicher, das Verbum ist (vielleicht in der Form ἐπιρασθ.) unter Einwirkung von ἐλιθάσθησαν versehentlich für ἐπρισθ. eingesetzt und dann durch Textmischung neben diesem aufgenommen worden. Unter allen Umständen liegt ein alter Fehler vor [78]). Vom Märtyrertod geht der Vf auch hier, (ähnlich wie v. 35[b] und 36) zu kleineren Leiden über. Als Beispiel solcher, die, in Schafpelze gekleidet oder in die noch rauheren Ziegenfelle gehüllt, ein beständiges Wanderleben in Mangel an den nötigsten Lebensbedürfnissen, in Verfolgung durch feindselige Menschen und in sonstigem Ungemach führen mußten, schwebt ihm augenscheinlich Elias vor (cf 1 Clem. 17), zu dessen Tracht in LXX 1 Reg 19, 13. 19; 2 Reg 2, 8. 13 f. ständig die μηλωτή gehört [79]). Als Subjekt von περιῆλθον ist

[78]) Ἐπειράσθησαν steht vor ἐπρίσθησαν bei ℵ LP 17. 285. 469. 472; fraglich ist, ob auch D hierher gehört, wo ἐπρίσθησαν ausgelassen, dafür aber ἐπιράσθησαν doppelt gesetzt ist. Dagegen steht ἐπειρασθ. hinter ἐπρισθ. bei $\mathfrak{P}^{13}$ (wo jedoch ἐπρισθ. vom Herausgeber ergänzt ist) AK 1739 Min d vulg cop arm Orig. (5 mal) Ephr. Amb. (parad. 21). (Die Schreibung ἐπιράσθησαν haben $\mathfrak{P}^{13}$ ℵ D). — ἐπρίσθησαν fehlt bei vulgfuld aethrom Clem. strom. IV 102; ἐπειράσθησαν fehlt bei Min syr[1] aeth Orig. (2 mal) Eus. Acac. u. a. — Von den alten Exegeten beziehen ἐπειράσθησαν Ephr. und Oekum. auf Hiob, Thdrt u. Haimo auf Abraham und Jakob, Euthym. auf einzelne Juden- und Heidenchristen. Die Konjektur ἐπρήσθησαν wurde zuerst vorgeschlagen von Gataker, Adversaria Miscellanea London 1659 cap. 44. Über andere Konjekturen cf Wettstein; Bleek III S. 836 f.; Westcott-Hort, Appendix S. 131 f. Den Itazismus dabei in Rechnung zu stellen, ist gewagt, da eine handschriftlich gar nicht mehr nachzuweisende Textgestalt nicht erst in der späteren Überlieferung, sondern schon durch einen Fehler des Originals entstellt worden sein müßte. Um die Wende der christlichen Zeitrechnung läßt sich aber die Verwechslung von ι und η bei gebildeten Schreibern noch nicht nachweisen cf Mayser S. 82 ff.

[79]) Über das seltene μηλωτή Fell von Kleinvieh, besonders von Schafen cf Bleek III S. 839. In LXX findet es sich nur an den oben angeführten Stellen.

schwerlich mit Hofmann der v. 38 folgende Relativsatz zu betrachten, wodurch die Korrespondenz zwischen den Participien in 37^b und 38^b aufgehoben würde; vielmehr sind es die als Subjekt von *περιῆλθον* gemeinten, aber nicht ausdrücklich genannten Personen, auf die sich das Relativum *ὧν* bezieht. Was es mit diesen Duldern war, kann nicht wirksamer ins Licht gestellt werden, als es hier durch die Gegenüberstellung ihres wirklichen Wertes und ihres Schicksals geschieht. Die ganze weite Welt war nicht wert, sie zu beherbergen [80]), und doch haben sie von den Menschen verstoßen wie Elias und seine prophetischen Berufsgenossen in Wüsteneien und Gebirgen umherirren und Tieren gleich in Höhlen und Felsklüften eine Zufluchtsstätte suchen müssen (1 Reg 18, 4. 13; 19, 4. 9) [81]). Der Leidensmut und die standhafte Geduld dieser Glaubenshelden mußten noch mehr als die Erfolge, die sie durch den Glauben erreicht hatten, zur Beschämung und Ermunterung der Leser dienen, welche im Begriff standen, wegen der viel geringeren Leiden, die sie zu ertragen hatten, des Glaubens und Duldens überdrüssig zu werden.

Die gleiche Wirkung mußte aber vollends das Schlußwort haben, durch welches der Vf den Endzweck Gottes bei der Führung der Alten und ihrer Übung im Glauben beleuchtet: [11, 39 f.] Und diese alle haben, trotzdem sie anerkennendes Zeugnis durch den Glauben erlangt, die Verheißung nicht davongetragen, da Gott im Blick auf uns etwas Besseres in Aussicht genommen hatte, daß sie nicht ohne uns zur Vollendung gelangten. Von allen Glaubensmenschen der Vergangenheit, wie sie v. 4—38 geschildert waren [82]), gilt, daß sie durch den Glauben ein sie auszeichnendes Zeugnis Gottes erlangt haben (v. 2 u. 4). Daher ließe sich erwarten, daß ihr Glaube in der Erfüllung der ihnen gegebenen Verheißung das

[80]) Zu *κόσμος* bemerkt Chrys. XXVII S. 305: *ἆρα τὸ πλῆθός φησιν ἢ τὴν κτίσιν αὐτήν.* Allein an die Menschenwelt ist hier wohl nicht zu denken, da der Gegensatz zu 37^b sonst weniger scharf würde. In der Verwendung für „die Menschen" würde *κόσμος* wohl noch ein sittliches Attribut wie *τῶν ἀδίκων* erhalten.

[81]) Ähnliches kam in Palästina bei Verfolgten oft genug vor, z. B. bei David (1 Sam 23, 25; 24, 2 ff.), bei den Makkabäern (1 Mkk 2, 28 f.; 2 Mkk 5, 27; 6, 11; 10, 6). — Die Zeugen schwanken zwischen *ἐπί* ($\mathfrak{P}^{13}$ ℵ A 17), *ἐπ'* (P 71. 73. 118 Orig. zu Jer 15, 10—19: Bd. III S. 120) und *ἐν* (D K L Min Clem. strom. IV 102, Orig. c. Cels. VII 7 u. 18: Bd. II S. 159. 170 u. a.) Da *ἐπί* in der Verbindung mit *σπηλαίοις* ein hartes Zeugma ergäbe und der Vf des Hb den Hiatus gerne vermeidet (cf Blaß § 82, 2) und also schwerlich *ἐπὶ ἐρημ.* geschrieben hätte (cf Mc 1, 45), so wird das durch die ältesten Väter beglaubigte *ἐν* den Vorzug verdienen. *ἐν* und *ἐπί* wechseln auch sonst in der Textüberlieferung häufig cf Schmidt, De Flav. Jos. elocutione S. 515.

[82]) *Οὗτοι* fehlt bei 1739 Clem. strom. IV 102 und steht bei D hinter *μαρτυρηθέντες*, ist also hier offenbar nach einer zweiten, von der eigentlichen Vorlage abweichenden Hs. nachgetragen.

erhoffte Gut davongetragen habe. Aber obwohl sich einzelne göttliche Zusagen an ihnen realisierten (11, 33), gelangte die Verheißung, auf welche ihre Sehnsucht im tiefsten Grunde gerichtet war [83]), nämlich die Verheißung der messianischen Heilsvollendung, nicht zur Erfüllung (10, 36; 11, 13). Bei der ἐπαγγελία darf man nicht zwischen der mit der irdischen Erscheinung Christi bereits verwirklichten und der erst bei seiner Parusie zu verwirklichenden Erfüllung unterscheiden, nicht nur weil vom Standpunkt der atl Weissagung aus beides in eins zusammenfiel, sondern vor allem weil der Vf in der ersten Erscheinung Christi bereits den Anbruch der Endzeit erblickt (1, 2; 9, 26) und darum die Parusie, welche das aus der Opfersühne sich ergebende Heil herbeiführen soll (9, 28), als unmittelbar bevorstehend ansieht (10, 25. 37). Der Grund, um dessentwillen die Erfüllung der Verheißung sich so sehr verzögert hat, liegt in „uns", nämlich der Gemeinde der Heilszeit. Gott hat unsertwegen etwas Besseres vorausgesehen [84]). Mit κρεῖττόν τι kann nicht etwas Besseres gemeint sein als das, was die Alten erlangt haben, etwa der Anbruch der Heilsverwirklichung bei Lebzeiten der gegenwärtigen Generation (cf Mt 13, 16 f.); denn es läßt sich nicht erkennen, inwiefern Gottes Absicht, der ntl Gemeinde während ihres irdischen Lebens Anteil an dem vollbrachten Opfer Christi zu geben, den Grund für eine Verschiebung der Verheißungserfüllung hätte bilden sollen. Ebenso bleibt bei dieser Auffassung unklar, inwiefern die Bevorzugung der ntl Gemeinde nach Gottes Absicht bewirken sollte, daß die Alten nicht ohne die gegenwärtige Generation zur Vollendung gelangten [85]). Es ergibt aber auch keinen durchsichtigen Gedanken, wenn man κρεῖττόν τι dahin ergänzt, daß uns etwas Besseres von Gott zugedacht war, als uns zuteil geworden wäre, wenn schon die Alten die Erfüllung der Verheißung erlangt hätten. Vielmehr ist κρεῖττόν τι, wie Hofmann richtig gesehen hat, absolut gemeint und findet in dem von προβλεψαμένου abhängigen Finalsatze seine Erläuterung. So allein erklärt sich auch die nachdrückliche Voranstellung von περὶ ἡμῶν [86]). Mit Rücksicht auf uns hatte Gott ein Besseres in Aussicht genommen, nämlich dies, daß die Versetzung der Alten in den Stand der Vollendung nicht ohne uns erfolge. Wäre näm-

---

[83]) Der Sing. τὴν ἐπαγγελίαν ($\mathfrak{P}^{13}$ ℵ D K L P Min Verss. Clem. Orig. u. a.) ist besser bezeugt und dem Zusammenhang angemessener als der aus 11, 13 eingetragene Plural (A 80. 469 Orig. u. a.).

[84]) *Προβλέπειν* „voraussehen" cf Ps 36, 13, Medium „zuvor ersehen, zuvor beschließen". Clem. strom. IV 102 setzt dafür προειδομένου ein.

[85]) Diese Ansicht hat bereits Schlicht. zurückgewiesen, der die möglichen Fassungen des κρεῖττόν τι scharfsinnig, wenn auch allzu scholastisch, erörtert hat.

[86]) Nur bei D cop und einigen Vätern steht κρεῖττόν τι voran, während alle andern Hss. (auch $\mathfrak{P}^{13}$) und Verss. περὶ ἡμῶν an erster Stelle bieten.

lich die Verheißung schon zu Lebzeiten der atl Gläubigen in Erfüllung gegangen und also der vollendete Zustand aller Dinge bereits eingetreten, so wäre für die späteren Generationen gar kein Raum mehr gewesen, sie hätten überhaupt nicht mehr ins Dasein treten können. Wenn Gott die Alten auf die Erfüllung der Verheißung warten ließ, so tat er es wegen der Gemeinde der Gegenwart, die von der Zahl derer nicht ausgeschlossen sein sollte, welche die Vollendung erlangen [87]). So können sich die Leser nicht darüber beschweren, wenn sie den gleichen Weg des Glaubens und der Geduld gehen müssen wie die Alten, die um ihretwillen haben dahinsterben müssen, ohne die Erfüllung der Verheißung erlebt zu haben.

Im Blick auf alle diese Zeugen des Glaubens hat der Vf nun vollends das Recht, die Mahnung 10, 35 zu wiederholen, die ihn veranlaßt hatte, sich so ausführlich über Wesen und Wert des Glaubens auszusprechen. Das den Lesern auferlegte Leiden darf sie nicht verzagt machen, ist es doch nichts anderes als eine Veranstaltung der väterlichen Liebe und Zucht Gottes; vielmehr sollen sie sich aufraffen und darauf bedacht sein, die heiligende Wirkung der Bedrängnis zu erleben, anstatt gierig nach der Weltlust zu greifen, die sie doch nur des Vorrechts ihrer Kindesstellung verlustig macht. Mit dieser **Mahnung zum standhaften Ausharren im Leiden und zur Heiligung 12, 1—17** kommt die auf völlige Hingabe an Gott in Glauben und Gehorsam dringende Grundforderung des Briefes in neuer Gestalt zum Ausdruck. Die Anknüpfung an das unmittelbar Vorhergehende gewährt dem Vf die Möglichkeit, den Zeugen des Glaubens in der Vergangenheit den an die Seite zu stellen, der nicht bloß in der Bewährung des Glaubens allen voran gegangen ist, sondern für alle die Bahn gebrochen hat: [12, 1. 2] Demnach wollen auch wir, da

---

[87]) Manche Auffassungen der vorliegenden Stelle scheitern an der einzig möglichen Bedeutung von *χωρίς* „mit Ausschluß von", so die des Chrys. u. a., welche *χωρὶς ἡμῶν* umschreiben „nicht früher als wir", was auch darum mißlich ist, weil der Vf nicht annehmen kann, die Gläubigen des AT und NT gelangten gleichzeitig zur Vollendung, da ja zu einer Zeit, wo schon manche Christen gestorben waren, selbst innerhalb der ntl Gemeinde von Gleichzeitigkeit keine Rede sein konnte. Ebenso unstatthaft ist die Wiedergabe von *μὴ χωρὶς ἡμῶν* „durch ein und dieselbe Heilsveranstaltung wie wir" (B. Weiß). Es geht auch nicht an, *τελειωθῆναι* auf die durch den Tod Christi bewirkte Vollendung im religiösen Sinn (10, 14; cf 9, 9; 10, 1) zu beziehen, da sonst der Zusammenhang zwischen der Verheißungserfüllung v. 39 und der Vollendung v. 40 aufgehoben wird, während der Gedanke nur durchsichtig ist, wenn die beiden genannten Begriffe sachlich zusammenfallen (cf Barn 6, 19). Das Befremden über die Verschiebung der Heilszeit wird auch in der jüd. Apokalyptik laut cf 4 Esra 4, 35ff.; Ap. Bar. 30, 2, freilich mit anderer Motivierung und anderer Lösung der Schwierigkeit.

wir eine so große Wolke von Zeugen um uns haben, mit Ablegung aller Last und der leicht umschlingenden Sünde mit Ausdauer laufen in dem uns obliegenden Wettkampf, hinschauend auf Jesus, den Anführer und Vollender des Glaubens, welcher um der vor ihm liegenden Freude willen das Kreuz erduldete, der Schande nicht achtend, und ist gesessen zur Rechten des Thrones Gottes. Mit *τοιγαροῦν* (cf 1 Th 4, 8) knüpft der Vf an das unmittelbar Vorhergehende (11, 39f.) an und leitet daraus die Ermahnung zur Beharrlichkeit im Glauben ab. Die früheren Geschlechter (*οὗτοι πάντες* 11, 39) waren darauf angewiesen, die Erfüllung der göttlichen Verheißung im Glauben abzuwarten, und dies nur unsertwegen, da an uns Gottes Heilsplan zur Erfüllung gelangen sollte. So sind auch wir verpflichtet, in ausharrender Geduld allen Hemmnissen zum Trotz dem himmlischen Ziele treu zu bleiben. Die Hauptermahnung *δι' ὑπομονῆς τρέχωμεν* 1 b [88]) ist umrahmt von drei Participialbestimmungen, von denen die erste (*ἔχοντες* 1 a) und die dritte (*ἀφορῶντες* 2 a) Motive angeben, welche die Gemeinde zur Glaubenstreue verpflichten und ermuntern, die zweite (*ἀποθέμενοι* 1 b), durch das Tempus von den beiden anderen unterschieden, eine Bedingung namhaft macht, ohne deren Erfüllung die Ermahnung nicht befolgt werden kann. Zum Ansporn in der Glaubensbewährung muß es der Gemeinde dienen, wenn sie sich von einer ganzen Wolke von Zeugen umgeben sieht. Das auch bei den Klassikern für eine dichtgedrängte Schar oder einen Schwarm vielfach verwendete Bild der Wolke faßt die einzelnen Glaubensmenschen der Vergangenheit zu einer geschlossenen, überwältigenden Einheit zusammen. [89]) Das tertium comparationis liegt nur in der Größe des Ganzen (*τοσοῦτον*) und in der Vereinigung aller einzelnen (*νέφος*). Was man von anderen Beziehungen aus dem Bild entnommen hat, wie z. B. daß die Wolke Schutz gewähre (Chrys.) oder Erquickung spende (Oekum., Euthym.), ist ebenso eingetragen wie die Annahme, der Vf sei schon hier von der Vorstellung des Wettlaufs (1 b) beherrscht und vergleiche die Glaubenshelden des AT mit den im Theater sitzenden und die Kämpfer umgebenden Zuschauern [90]). Die durch *τοσοῦτον*

---

[88]) Die bloß orthographische Variante *τρέχομεν* (KP 044 und viele Min) ist sachlich ohne Belang cf oben S. 146 A 82.

[89]) Siehe die Nachweise bei Bleek III S 852, z. B. Herodot VIII 109: *νέφος τοσοῦτον ἀνθρώπων ἀνωσάμενοι.* Cf Thdrt: *πλῆθος τοσοῦτον νέφος μιμούμενον τῇ πυκνότητι.*

[90]) Für diese auch noch von manchen Neueren wie Bleek, Del., Hofm., Weste. u. a. vertretene Anschauung könnte man sich etwa auf die von Wettstein angeführte Parallele Longinus de sublim. 14, 2 berufen: *τῷ γὰρ ὄντι μέγα τὸ ἀγώνισμα . . . ἐν τηλικούτοις ἥρωσι κριταῖς τε καὶ μάρτυσι ὑπέχειν τῶν γραφομένων εὐθύνας.*

ausdrücklich hergestellte Rückbeziehung auf c. 11 und mehr noch der Sprachgebrauch von *μάρτυς* verbieten diese Auffassung. Der *μάρτυς* ist niemals ein bloßer Beobachter, sondern stets ein Augen- und Ohrenzeuge, der seine Wahrnehmung kundgibt und mit seiner Person dafür eintritt[91]). Der Ausdruck erinnert unverkennbar an die bedeutsame Verwendung von *μαρτυρεῖν* in 11, 2. 4. 5. 39. Dort handelt es sich allerdings um das Zeugnis, das die Gläubigen von Gott empfangen, hier um das, welches sie ablegen. Aber Gegenstand der Bezeugung ist beide Male Wert und Ertrag des Glaubens, ja das Zeugnis der Frommen des AB erhält dadurch sein Gewicht, daß Gott dem Glauben so große Anerkennung zuteil werden läßt. Es dient der Gemeinde der Gegenwart in ihrem eigenen Glaubenskampf zur Stärkung und Ermunterung, daß sie sich gleichsam ganz umringt sieht von hehren Gestalten, deren Erlebnisse ihr die Möglichkeit und den herrlichen Erfolg des Ausharrens im Glauben verbürgen[92]). Nach der Meinung einzelner patristischer Ausleger wäre freilich *μαρτύρων* mit dem folgenden *ὄγκον* zu verbinden und dieses als Apposition zu *νέφος* zu betrachten, was den Sinn ergäbe: wir haben eine so große Wolke um uns, ein Schwergewicht von Zeugen oder Zeugnissen[93]). Die Lostrennung des Gen. *μαρτύρων* von *νέφος* würde jedoch das Bild der Wolke unverständlich machen, und die Aufforderung, *πάντα* abzulegen, ergäbe einen in seiner Allgemeinheit verkehrten Gedanken. *ὄγκον* gehört bereits zu dem neuen Moment, zu dem der Vf 1[b] übergeht, und ist bloß des Nachdrucks wegen an den Anfang gerückt[94]). Das Bild des Wettlaufs, das einzelne Ausleger schon 1[a] haben finden wollen, setzt erst hier ein, bestimmt aber nun den Ausdruck auch bis ins einzelnste. Wie der Wett-

[91]) Auch 1 Tm 6, 12; 2 Tm 2, 2; Sap 1, 6 heißt *μάρτυς* nicht bloß Beobachter. Der Gedanke, daß die Betreffenden mit der Bezeugung des Wahrgenommenen hervortreten, fehlt nirgends.

[92]) Cf Thdr: *μαρτύρων δὲ ἐνταῦθα οὐ τῶν πεπονθότων λέγει, ἀλλὰ τῶν μαρτυρούντων πρὸς τὴν πίστιν;* Thdrt: *ἐμαρτύρησαν τῇ δυνάμει τῆς πίστεως.*

[93]) Cf Cramer VII S. 259: *Ἄλλος δέ φησιν, οὕτω δεῖ ἀναγινώσκειν· „τοιγαροῦν καὶ ἡμεῖς τοσοῦτον ἔχοντες περικείμενον ἡμῖν νέφος, μαρτύρων ὄγκον“, τουτέστι τὸν τῶν τοσούτων μαρτυριῶν ὄγκον, „ἀποθέμενοι πάντα κτλ“.* Die gleiche Wortabteilung bezeugen $\mathfrak{P}^{13}$, Oekum.?, Euthm., ferner d: *tanta habentes impositam imbrem in nobis testimoniorum firmamentum depositis omnia etc.*; Ephr.: *ideoque et nos, qui tantam habemus circa nos congestam tamquam nubem multitudinem testium gravitatis nostrae, id est, futura est nobis nubes tristium tribulationum, qui in dignitatem adducunt plurimos confitentes per Jesum, morientesque pro illo, deponamus a nobis omnia etc.*; Aphr. hom. XXI: Und auch der Apostel sagt: Auch über uns ist diese Wolke des Bekenntnisses zu unserer Ehre gesetzt, welches viele ablegen und (darum) getötet werden (cf Zahn GK Bd II S. 559). — Für die LA *μαρτυριῶν* zeugt auch Prisc. tract. 3 S. 49: *ut infidele mendacium testimoniorum nube vincamus.*

[94]) Cf Blaß[2] § 80, 2.

läufer sich alles dessen entledigt, was ihn beim Laufe beschwert und hemmt, so sollen auch die Christen ablegen *πάντα ὄγκον* und *τὴν εὐπερίστατον ἁμαρτίαν*. Für *ὄγκος* ergibt sich aus dem Zusammenhang ohne weiteres die Bedeutung „Last", wobei das hinzugefügte *πάντα* jede Einschränkung des Sinnes verwehrt [95]). Der Vf denkt an alles, was die Leser bei ihrem Lauf nach dem himmlischen Ziel beschweren kann, seien das nun Sorgen und Kümmernisse oder Trägheit und Weltliebe [96]). Damit ist bereits gesagt, daß das beigefügte *καὶ τὴν ἁμαρτίαν* weder *ὄγκος* nachträglich erläutern und präcisieren noch auch die *ἁμαρτία* als ein Zweites, gänzlich Verschiedenes dem *ὄγκος* zur Seite stellen kann. Wie 6, 10 wird durch *καί* etwas angeschlossen, das in dem Vorhergehenden bereits enthalten ist, aber noch besonderer Hervorhebung bedarf. Ablegen sollen die Leser vor allem die Sünde, die sie mehr als alles andere in ihrem Glaubenslauf beschwert, mag sie wie die Weltlust (11, 25) das Herz an das Irdische fesseln oder wie der Unglaube (3, 13) und die innere Schlaffheit das Verlangen nach dem himmlischen Ziele niederhalten. Die Ermahnung wird dadurch noch geschärft, daß die Sünde als *εὐπερίστατος* charakterisiert wird. Der Sinn dieses in der christlichen Literatur nur vereinzelt [97]), in der außerchristlichen gar nicht nachgewiesenen Adjektivs läßt sich nicht mit völliger Gewißheit feststellen. Die griech. Exegeten geben meistens bloß etymologisierende Deutungen, ohne von einem sicheren Sprachgefühl geleitet zu sein. Die größte Wahrscheinlichkeit hat die von Chrys. in der Regel befolgte Ableitung des Adjektivs von dem aktivischen *περιίστασθαι* „umstellen, umringen" [98]). Möglich, daß dem Vf das Bild eines langen,

---

[95]) *Ὄγκος* „Umfang", „Masse", „Last" ist im Bilde buchstäblich gemeint von dem, was den Läufer beschwert, cf Thdrt: *κοῦφοι περὶ τὸν δρόμον γενώμεθα*. Übertragen wird es z. B. Jos. ant. XVIII 222 (6, 9) von der Last der Geschäfte gebraucht. Nach Philo vita contempl. (3) beten die Therapeuten jeden Abend darum, daß ihre Seele erleichtert werde *τοῦ τῶν αἰσθήσεων καὶ αἰσθητῶν ὄγκου*. Synesius ep. 105 spricht von einem *ἐνέγκαι τοσοῦτον ὄγκον φροντίδων*. — Die Bedeutung „Stolz", welche cop, Bengel, Seeberg u. a. Hb 12, 1 bevorzugen, paßt nicht in den Zusammenhang.

[96]) Die griech. Exegeten bestimmen das, was den Inhalt des *ὄγκος* bildet, ziemlich willkürlich cf Chrys.: *τὸν ὕπνον, τὴν ὀλιγωρίαν, τοὺς λογισμούς, τοὺς εὐτελεῖς, πάντα τὰ ἀνθρώπινα*; Sev. (bei Cramer VII S. 259): *τὴν ἁμαρτίαν τῆς κατὰ τὴν σάρκα ἀπολαύσεως*; Theophyl.: *τὸ βάρος τῶν γηΐνων πραγμάτων καὶ τῶν ἐπ' αὐτοῖς φροντίδων*.

[97]) Außer Beziehung auf Hb 12, 1 findet sich das Adjektiv, wie es scheint, in dem passivischen Sinn „allgemein umstanden", „reichlich begehrt" bei Euseb. Alex. sermo XXI de eleem. (M. S. G. Bd. 86, 1 S. 424 D): *τὴν εὐπερίστατον καὶ ἀναγκαίαν τοῦ σώματος τροφήν*.

[98]) Chrys., Oekum., Theophyl. u. Euthym. stellen eine zwiefache Auffassung zur Wahl: 1) passivisch „leicht zu vermeiden" Chrys. XXVIII S. 313: *τὴν εὐκόλως περίστασιν δυναμένην παθεῖν*; Ps.-Athan. quaest. in scripturam 130: *εὐπ. δὲ εἶπε τὴν ἁμαρτίαν, ἐπειδὴ μόνιμον στάσιν οὐκ ἔχει*,

schweren Gewandes vorschwebt, das den Wettläufer am raschen Laufe hindert[99]), vielleicht aber verbindet er mit dem Adjektiv ohne genauere bildliche Ausführung einfach die Vorstellung eines festen Umschließens (cf 5, 2). Jedenfalls wird die Sünde durch das Adjektiv als ein gefährliches Hemmnis dargestellt, dessen sich die Leser vor allem entledigen müssen, um den Kampf des Glaubens zu bestehen. Während bei den Griechen *τρέχειν ἀγῶνα* meist in übertragenem Sinne gebraucht wird für das Bestehen einer Gefahr, welche die Aufbietung aller Kräfte erheischt[100]), bleibt hier das Bild des Wettlaufs vollständig gewahrt (1 Kr 9, 24. 26). Ob sich die Leser dem Leidenskampfe unterziehen wollen, ist nicht ihrem Belieben anheimgegeben. Der Kampf ist ihnen von Gott zugeteilt[1]). Demzufolge ist es ihre Pflicht, ihn auch ganz durchzuführen. Es genügt nicht, daß sie in die Rennbahn getreten sind und einen Anlauf genommen haben; vielmehr gilt es, mit

---

ἀλλὰ ταχέως τρέπεται καὶ καταλύεται; Suidas: *εὐπ. = μωρόν, ταχέως περιτρεπόμενον*; ebenso d: *fragile*. Obwohl sprachlich möglich, ist diese Fassung aus sachlichen Gründen unannehmbar. In einem Zusammenhang, in dem der Vf die Leser zur Anspannung aller Kraft aufruft, kann er die Sünde nicht als etwas leicht zu Vermeidendes hinstellen. 2) aktivisch: a) „leicht umgebend", „leicht umringend" Chrys. a. a. O.: *τὴν εὐκόλως περισταμένην ἡμᾶς*; ebenso hom. II in 2 Kr (ed. Montf. Bd. X S. 510: *εὐπερίστατον γὰρ ἡ ἁμαρτία, πάντοθεν ἱσταμένη, ἔμπροσθεν, ὄπισθεν, καὶ οὕτως ἡμᾶς καταβάλλουσα*; expos. in Ps 49 (48) (Bd. V S. 249f.): *ταύτην φησὶ δέδοικα, τὴν ἀπατῶσάν με ἁμαρτίαν, τὴν κυκλοῦσάν με· διὸ καὶ ὁ Παῦλος αὐτὴν εὐπερίστατον καλεῖ, τὴν συνεχῶς περιβάλλουσαν δηλῶν, τὴν εὐκόλως, τὴν ῥᾳδίως*; in Ps 4 (S. 33): *τὴν ἀκόλαστον ὄψιν* verbietet Gott Mt 5, 28 *διὰ τὸ εὔκολον καὶ εὐπερίστατον τῆς ἀπωλείας*; Sev. (bei Cramer VII S. 259): *τὴν εὐκόλως ἡμᾶς περισταμένην καὶ ἄγουσαν εἰς τὸ ἑαυτῆς θέλημα*; vulg: *circumstans nos*; cop: *which so much besets us* (buchstäblich: *stands to us greatly*). Dem griech. Sprachgefühl scheint dieses Verständnis am nächsten zu liegen; es entspricht auch am meisten dem Zusammenhang. b) „leicht bedrohend", „gefährlich" nach dem häufigen Gebrauch von *περίστασθαι* = „bedrohen". (Oppositum *ἀπερίστατος* Polyb. VI 44, 8); so die dritte Erklärung, welche Theophyl. den beiden des Chrys. beifügt: *δι' ἣν εὐκόλως τις εἰς περιστάσεις ἐμπίπτει· οὐδὲν γὰρ οὕτω κινδυνῶδες ὡς ἁμαρτία*. Zu *ἀποθέμενοι* paßt diese Auffassung nicht recht, und es bleibt unsicher, ob sie durch den Sprachgebrauch gedeckt wird. c) „leicht sich einstellend" cf Thdrt: *ὡς εὐκόλως συνισταμένην τε καὶ γινομένην*; Hesych. *εὐπ. = εὔκολον, εὐχερῆ*; ebenso scheint gemeint Ephr.: *peccata, quae quotidie parata sunt, ut in delictum nos inducant*; syr[1]: *quod semper nobis est in promptu*; ar: *facile patratu* — wohl nur eine verallgemeinerte Fassung von a. Unklar aeth: *conturbationem peccati*.

[99]) Diese seit Bleek von den meisten Exegeten bevorzugte Ausdeutung des Bildes findet sich bei den patristischen Erklärern noch nicht. Die Äußerungen des Chrys. führen eher auf die Vorstellung eines Gegners, eines wilden Tieres oder einer Schlinge.

[100]) Cf die Nachweise bei Bleek III S. 860f.

[1]) In der Verbindung mit *προκεῖσθαι* begegnet *ἀγών* häufig cf Bleek III S. 861, z. B. Jos. ant. XIX 92 (1, 13): *τυραννοκτονίας ἀγὼν πρόκειται*.

Ausdauer im Lauf zu beharren [2]), oder — ohne Bild — es gilt, sich durch die Leiden, welche das Bekenntnis zu Christus nach sich zieht, nicht von der Verfolgung des himmlischen Zieles abhalten zu lassen, sondern mit völliger Treue im Glauben auszuhalten.

Als entscheidendes Motiv und letzte Kraftquelle hierfür nennt der Vf v. 2 den Aufblick auf Jesus. Von der Kampfbahn mit all der Mühsal und Anstrengung, die sie fordert, sollen die Leser aufsehen zu dem Anführer und Vollender des Glaubens [3]). Die griech. Exegeten verstehen unter *τῆς πίστεως ἀρχηγὸς καὶ τελειωτής* meist den, welcher den Glauben in uns begründet und vollendet [4]). Der Kontrast zwischen Anfang und Ende cf 3, 14 und 6, 1 kommt dabei voll zur Geltung. Aber, nachdem der Vf soeben ausführlich gezeigt hat, wie alle Gottesmenschen seit den Tagen der Urzeit Glauben bewiesen haben, würde es überraschen, wenn er jetzt den Glauben erst mit Christus seinen Anfang nehmen ließe oder bei der *πίστις* speziell an den christlichen Glauben dächte [5]). Nicht von unserem Glauben, sondern vom Glauben überhaupt redet der Vf. Er kann also Christus nicht in dem Sinne *ἀρχηγὸς τῆς πίστεως* nennen, wie er ihn 2, 10 *τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας ἡμῶν* genannt hat. Den Glaubenshelden der vergangenen Tage stellt er den Herrn zur Seite und führt ihn ebendarum mit seinem menschlichen Namen Jesus ein. Der Glaube ist allerdings nicht das religiöse Verhalten, welches der vollkommenen Lebens- und Liebesgemeinschaft des Sohnes mit dem Vater entspricht. Allein in seinem Leiden hat Jesus wie die Barmherzigkeit (2, 17) und den Gehorsam (5, 8) so auch den Glauben lernen müssen, insofern nämlich sein Leiden im Widerspruch mit der Liebe und An-

---

[2]) *Δι' ὑπομονῆς* steht wie Rm 8, 25 von der Art und Weise cf *διὰ βραχέων* Hb 13, 22; *διὰ τάχους* 3 Mkk 3, 23; Kühner-Gerth § 434, I 3e.

[3]) *Ἀφορᾶν εἰς* wird in verschiedenem Sinne gebraucht, z. B. vom Aufschauen zu einem Vorbild Arrian Epict. IV 1, 170, zu einem Führer Jos. bell. II 410 (17, 2); ant. XII 431 (11, 2), auch vom Aufschauen auf Gott Arrian Epict. II 19, 29; Jos. ant. VIII 290 (12, 1); c. Ap. II 166 (16), besonders 4 Mkk 17, 10 ff., welche Stelle sich auch sonst stark mit der vorliegenden berührt.

[4]) Cf Chrys. XXVIII S. 314: *αὐτὸς ἐν ἡμῖν τὴν πίστιν ἐνέθηκε . . . αὐτὸς τὴν ἀρχὴν ἡμῖν ἐνέθηκεν, αὐτὸς καὶ τὸ τέλος ἐπιθήσει*; ähnlich Oekum., Theophyl., Euthym.; ebenso vulg, cop.

[5]) Man kann dieser Einwendung nicht damit begegnen, daß man (etwa unter Berufung auf 3, 3) Christus als den Urheber oder den Gegenstand alles Glaubens hinstellt; denn in c. 11 ist von einer derartigen Anschauung nichts zu lesen, auch erwartete man dann eher den Namen *Χριστός* als *Ἰησοῦς*. Nach Schlatter, Der Glaube im NT [3], S. 535 hat Jesus als *τελειωτὴς τῆς πίστεως* den Glauben im vollen Sinn erst möglich gemacht. Der Vf redet indes nicht von dem vollendeten Glauben, sondern von dem Glauben schlechthin, und dieser hat nach c. 11 nicht erst mit dem Auftreten Jesu seinen Anfang genommen.

erkennung zu stehen schien, deren er sich stets von seiten seines Vaters erfreute. Die Schranke der Gottesgemeinschaft, die mit seiner Anteilnahme an der menschlichen Natur gegeben war, hat ihm die Pflicht des Glaubens auferlegt (2, 13). Wie in allen übrigen Beziehungen (2, 18; 4, 15) hat er sich auch hierin vollkommen bewährt. So reiht er sich den anderen Vorbildern des Glaubens nicht bloß ebenbürtig an, sondern überragt sie zugleich. Er ist, weil der Vollender, so auch der Führer und Bahnbrecher des Glaubens [6]). Durch *τελειωτής* [7]) erhält *ἀρχηγός* erst seine Erklärung. Weil Jesus in der schwersten Anfechtung den Glauben bewahrt und ihn damit auf die Stufe höchster Vollendung erhoben hat, geht er allen anderen im Glauben voran und ermöglicht ihnen, seinem Vorbild zu folgen. Daß der Vf Jesus in diesem Sinn *ἀρχηγός* und *τελειωτὴς τῆς πίστεως* nennt, bestätigt der Relativsatz 2 [b], welcher den fast rätselhaft knappen Ausdruck 2 [a] erläutert und veranschaulicht. Jesus hat, als er um eines zukünftigen Gutes willen das Äußerste des Leidens und der Schmach auf sich nahm, in höchstem Maße den Glauben betätigt, aber auch in einzigartiger Weise erfahren, wie Gott den Glauben krönt (10, 35; 11, 6. 25). Die patristischen Exegeten haben die Aussage 2 [b] fast ausnahmslos dahin verstanden, Jesus habe, statt die ihm sich darbietende Freude zu wählen, das Kreuz erduldet [8]). Aber wie man auch die *προκειμένη χαρά* näher bestimmen mag, ob als die Herrlichkeit, die der Präexistente bei Gott besaß, oder als die Leidenslosigkeit und den Genuß der Weltfreude, die dem irdischen Christus offen standen, in keinem Fall paßt der gebrauchte Ausdruck recht zur Kennzeichnung des Verzichts, dem sich Jesus unterzog [9]). Vor allem aber läßt sich *χαρά* als Objekt zu *ὑπομένειν* nur mittels eines harten Zeugma ergänzen. Vollkommen durchsichtig werden dagegen Gedanke und Konstruktion, wenn man unter der *προκει-*

---

[6]) Cf d: *fidei principalem*; ähnlich syr[1] und wohl auch Ephr. Zu *ἀρχηγός* cf oben S. 48 A 21.

[7]) *Τελειωτής*, sonst nur in der kirchlichen Gräcität nachgewiesen, steht in gleichem Sinn wie *τελεσιουργός* (Polyb. II 40, 2), das ebenfalls einen Gegensatz zu *ἀρχηγός* bildet. Das Nomen bedarf eines ergänzenden Objektsgenitivs, weshalb *τῆς πίστεως* nicht nach Seebergs Vorschlag als Gen. poss. betrachtet werden kann.

[8]) So ist wohl auch gemeint *proposito sibi gaudio* vulg; cf auch cop. Andere Übersetzungen sind zweifelhafter Deutung.

[9]) Zu der Beziehung auf die Freude des Präexistenten (Gregor v. Naz. bei Oekum., erste Erkl. des Euthym., syr[1]) paßt die Bezeichnung der *χαρά* als *προκειμένη* nicht, und Subjekt der Aussage ist der Mensch Jesus. Eher könnte der ungetrübte Genuß des Lebens gemeint sein (Chrys., Oekum., Theophyl., zweite Erkl. des Euthym., Calvin u. a.), allein die Verschonung mit dem Tode hätte Jesus wie die Weltlust (erste Erkl. des Thomas Aqu. u. a.) nur durch den Ungehorsam gegen den göttlichen Willen erkaufen können, daher kann sie nicht wohl eine „ihm naheliegende Freude" heißen.

μένη χαρά die Freude der künftigen Seligkeit (Mt 25, 21; 1 Pt 1, 8) versteht, welche für Jesus das Motiv zum willigen Erdulden des Kreuzes bildete [10]). Der Vergleich mit dem Wettkampf wirkt noch immer nach. Wie ein dem Sieger ausgesetzter Kampfpreis [11]) stand dem Herrn die Freude vor Augen, welche ihm die aller Schranken entledigte Gemeinschaft mit Gott, die ihn verherrlichende Anerkennung von seiten des Vaters und die erfolgreiche Durchführung der Erlösung seiner Brüder gewähren mußte. Um diesen Preis [12]) erduldete er entschlossen die Marter des Kreuzes [13]), das *crudelissimum deterrimumque supplicium,* wie es Cicero or. II c. Verrem 5, 64 nennt, und, was im Blick auf die Angst der Leser vor Schmach und Beschimpfung noch besonders hervorzuheben war, er brachte auch die damit verbundene Schande öffentlicher Entehrung und peinlicher Ausstoßung aus dem Volk Gottes nicht in Anschlag (13, 13). In innerem Verhältnis hierzu (cf τέ wie 1, 3) stand seine Erhebung zur Rechten des Thrones Gottes (1, 3; 8, 1; 10, 12) [14]). Der vorübergehenden Ohnmacht und Schmach des Kreuzes folgte das dauernde Teilhaben an der Macht und Hoheit des göttlichen Weltregiments. Das war das herrliche Ziel seiner im Leiden bewährten Glaubenstreue.

An Jesu Vorbild sollen daher die Leser ihren erschütterten Glaubensmut aufrichten: [12, 3] Betrachtet doch den, der einen solchen Widerspruch von den Sündern gegen sich erduldet hat, damit ihr nicht ermattet, schlaff geworden in euren Seelen. Um ihre eigenen Leiden richtig einzuschätzen, sollen die Leser erwägen, was Jesus erduldet hat [15]).

---

[10]) So von alten Erklärern Thdrt, Haimo, Herveus, Thomas Aqu. (zweite Erkl.), wohl auch d: *pro tanto proposito sibi gaudio.*

[11]) *Προκεῖσθαι* wird häufig von den zu Siegespreisen bestimmten und zur Schau ausgestellten Ehrengeschenken gebraucht, cf z. B. Jos. ant. I 14 (prooem. 3): *τοῖς . . . θεοῦ γνώμῃ κατακολουθοῦσι . . . γέρας εὐδαιμονία πρόκειται παρὰ θεοῦ*; VIII 208 (7, 7): *προκειμένου σοι τῆς εὐσεβείας καὶ τῆς πρὸς τὸν θεὸν τιμῆς ἄθλου μεγίστου τῶν ἁπάντων.* Weitere Nachweise bei Bleek III S. 268 f.

[12]) *Ἀντί* führt wie v. 16 das Gut ein, behufs dessen Erlangung man etwas tut oder erleidet cf Plato Menex. 237 A: *τὴν τελευτὴν ἀντὶ τῆς τῶν ζώντων σωτηρίας ἠλλάξαντο.* Cf auch Expos. 1908 I S. 274 f. In der späteren Sprachentwicklung wird *ἀντί* zugunsten von *ὑπέρ* vorwiegend auf die Bedeutung des Ersatzes zurückgedrängt (cf Kuhring, De praep. graec. S. 29; Roßberg, De praep. graec. S. 18). Hieraus erklärt sich vielleicht die Auffassung der patristischen Exegeten A 8. 9.

[13]) Die Hinzufügung des Art. *τόν* vor *σταυρόν* ($\mathfrak{P}^{13}$ D Cyr. v. Jer.) verwischt die Feinheit des Ausdrucks, der das qualitative Moment hervortreten läßt.

[14]) Die nur durch Min vertretene LA *ἐκάθισεν* beruht auf Angleichung an die Parallelen.

[15]) *Ἀναλογίζεσθαι* „berechnend überschlagen" 3 Mkk 7, 7; 1 Clem. 38, 3 steht Hb 12, 3 ungewöhnlich mit persönlichem Objekt.

Das ist die Aufforderung, die sich aus dem Aufblick auf Jesus für sie ergibt [16]). Er, der Sündlose, der auf Anerkennung hätte rechnen dürfen, hat den größten Widerstreit von den Sündern (Mt 26, 45; Lc 24, 7) zu erleiden gehabt [17]) und hat ihn willig auf sich genommen. Fraglich ist, worauf τοιαύτην sich bezieht. Man könnte geneigt sein, das Pronomen ganz allgemein zu fassen: einen solchen Widerspruch, wie ihn die Überlieferung von dem Leben Jesu berichtet, oder aber: einen solchen, wie auch ihr ihn zu erfahren habt. In beiden Fällen wäre jedoch die Beziehung zu undeutlich. Das Pronomen wird daher eher auf σταυρός und αἰσχύνη 2 b zurückweisen und andeuten, bis zu welchem Grade der Gegensatz gegen Jesus sich gesteigert hatte. Mit ἀντιλογία ist dann allerdings nicht bloß der Widerspruch gemeint, den die Ungläubigen dem Selbstzeugnis Jesu von seiner Messianität und Gottessohnschaft entgegensetzten, sondern der gesamte Widerstreit gegen seine Person bis hin zu dessen höchster Dokumentierung in der Kreuzigung [18]). Vorausgesetzt ist hierbei, daß die LA εἰς αὐτόν oder ἑαυτόν den Vorzug vor der freilich sehr stark bezeugten, aber schlechterdings sinnlosen Variante εἰς αὐτούς oder ἑαυτούς verdient [19]). Mit der Ermahnung, sich Jesu geduldiges

---

[16]) Ähnlich wie bei Fragen (cf Kühner-Gerth § 545, 7) stellt γάρ bei einem Imperativ die Aufforderung als Ergebnis der vorliegenden Situation dar cf 1 Kr 1, 26; Jk 1, 7. Für den Sinn hat es also nicht viel zu bedeuten, wenn einige Min d syr^{1} ar γάρ durch οὖν ersetzen.

[17]) Daß es ἁμαρτωλοί waren, deren Widerstreit Jesus erfahren mußte, verschärfte das Leiden des Sündlosen, dient aber demselben auch zur Erklärung.

[18]) Entsprechend der Bedeutung von ἀντιλέγειν „widerspenstig sein, sich auflehnen" Lc 2, 34; Jo 19, 12; Rm 10, 21; Jes 22, 2; 50, 5 steht ἀντιλογία im Sinn von „Auflehnung, Empörung" Ju 11; Ps 18, 44 (cf auch Exposit. 1908 I S. 276). So erklären bereits die griech. Exegeten, besonders Chrys., Theophyl.

[19]) Den Sing. αὐτόν oder ἑαυτόν haben AKLP 1739^{mg} Min vulg Chrys. Dam., dagegen den Plur. αὐτούς oder ἑαυτούς $\mathfrak{P}^{13}$ ℵ D 17. 1739 d vulg^{codd} cop syr^{1} aeth Ephr. Thdrt. (Die Worte fehlen in sah arm). Die Überlieferung spricht somit ganz überwiegend zugunsten des Plur. Diese LA gibt jedoch keinen brauchbaren Gedanken und muß aus früher Textverderbnis entstanden sein, wenn sie nicht das Überbleibsel einer für uns gänzlich verlorenen und nicht zu rekonstruierenden Textgestalt ist. Die Versuche, sie als ursprünglich zu erweisen, widerlegen sich selbst, wie die folgende Übersicht zeigt: 1) Mit willkürlicher Umdeutung der Präposition erklärt Thdrt, indem er überdies εἰς ἑαυτούς gegen die Wortstellung mit ἀναλογίσασθε verbindet: λογίσασθε παρ' ὑμῖν αὐτοῖς; ebenso aeth: *colloquimini inter vos.* 2) Als Näherbestimmung zu ἁμαρτωλῶν betrachten εἰς ἑαυτοὺς ἀντιλογίαν syr^{1}: *a peccatoribus his qui ipsi fuerunt adversarii animae eorum*; Ephr.: *a peccatoribus, non ab illis, quibus fuit ipse in contradictionem, sed ab iis, qui per incredulitates suas contrarii extiterunt animis suis* (cf Num 17, 3 [LXX 16, 37]). 3) Bei der allein möglichen Verbindung von εἰς ἑαυτούς mit ἀντιλογίαν übersetzt cop mit starker Textänderung:

Ertragen des Widerstreits seiner Feinde vorzuhalten, möchte der Vf erreichen, daß die Leser vor innerer Erschlaffung und damit vor Ermattung in ihrem Glaubenslauf bewahrt werden. Bei κάμητε wirkt das Bild von v. 1 nach. Wenn die Leser verzagt und mutlos werden, verlieren sie die Spannkraft, deren sie bedürfen, um ihren Christenwandel unter allen Widerwärtigkeiten freudig und tapfer zu führen [20]). Der Zusammenhang zwischen der inneren Erschlaffung und dem Nachlassen einer kräftigen Auswirkung des Glaubens tritt noch deutlicher zutage, wenn statt des Präsens ἐκλυόμενοι mit einigen alten Zeugen das Perf. ἐκλελυμένοι zu lesen ist [21]).

Um die Leser zur Einsetzung ihrer ganzen Energie zu bewegen, hält der Vf ihnen mit einer durch das Asyndeton [22]) gesteigerten Emphase vor, wie wenig sie sich bisher ihrer Situation gewachsen gezeigt haben: [12, 4—6] Ihr habt noch nicht bis aufs Blut Widerstand geleistet im Kampf gegen die Sünde und habt ganz des Zuspruchs vergessen, welcher zu euch als Söhnen redet: Mein Sohn, mißachte nicht die Züchtigung des Herrn und verzage nicht, wenn du von ihm gestraft wirst! Denn, welchen der Herr liebt, züchtigt er, und er geißelt jeden Sohn, den er aufnimmt. Soll der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden nicht gänzlich abreißen, so kann der Vf, wenn er von einem ἀνταγωνίζεσθαι πρὸς τὴν ἁμαρτίαν redet, nicht einen Kampf im Sinne haben, wie ihn der Christ jederzeit zu bestehen hat. Er muß einen solchen meinen, in den die Leser durch ihre gegenwärtige Leidenslage hineingestellt sind. In der Tat sind sie durch die Verfolgung mehr denn je der Versuchung zum Abfall (3, 12 f.; 10, 26) ausgesetzt. In und mit dem Leiden tritt die Sünde als eine sie gefährdende Macht gleichzeitig lockend und drohend an sie heran (cf v. 1), so daß sie sich ihrer nur in ernstem Kampf erwehren können. Bisher haben sie ihr noch nicht bis aufs Blut Widerstand geleistet. Was damit gesagt sein soll,

---

for reason in yourselves of this endurance of such an one of the hands of the sinners unto a contradiction against themselves. Noch freier behandelt den Text d: *talem vos portasse a pectoribus* (sic!) *in vobis adversitate.* Am ansprechendsten v. Soden: „Jesus war das Opfer . . . eines ebenso großartigen wie gewaltig wirkenden Widerspruchs der Menschen gegen sich selbst, so gegen ihr besseres Ich wie gegen ihren wahren Vorteil" (ähnlich Seeberg). Aber auch diese Fassung scheitert an ὑπομεμενηκότα ὑπό.

[20]) Rhythmus und Gedanke fordern gleichermaßen die Verbindung von ταῖς ψυχαῖς mit ἐκλύεσθαι, was ohnehin eine geläufige Wendung ist cf Polyb. XX 4, 7; XXIX 17, 4 (6, 14); XXXIX 18, 7 (XL 12, 7); Diod. Sic. XX 1; auch Deut 20, 3.

[21]) So $\mathfrak{p}^{13}$ D Euthym.

[22]) Nur DL, einige Min sah arm fügen v. 4 ein γάρ zu οὔπω hinzu.

ist streitig. Alle patristischen und viele neuere Exegeten [23]) meinen die Worte *οὔπω μέχρις αἵματος ἀντικατέστητε* darauf beziehen zu sollen, daß über die Leser d. h. die gegenwärtige Generation der Gemeinde noch keine blutige Verfolgung wie über manche der c. 11 erwähnten Glaubenszeugen und den Herrn selbst (v. 2) hereingebrochen sei. Allein der Vf redet nicht von dem, was die Leser erlitten, sondern von dem, was sie getan haben, und da er die Gemeinde, an die er schreibt, stets als eine Einheit betrachtet, ohne verschiedene Generationen bei ihr zu unterscheiden (cf 2, 3; 5, 11 f.), kann er keinenfalls sagen wollen, das gegenwärtige Geschlecht sei von einem Schicksal verschont geblieben, welches das frühere betroffen habe (13, 7). Ohnehin hätte dann ein die Leser ihren Vätern im Glauben gegenüberstellendes *ὑμεῖς* nicht fehlen dürfen. Der Ausdruck hat mit den bisherigen Schicksalen der Gemeinde unmittelbar gar nichts zu tun, sondern ist rein bildlich gemeint. Freilich ist es nicht das Bild des Faustkampfs, wie seit Bengel manche Ausleger annehmen, das dem Vf vorschwebt. Bei einem Faustkampf ging es kaum ohne blutige Striemen ab. Wer sie vermeiden wollte, durfte sich überhaupt nicht mit dem Gegner einlassen [24]). Der Vf denkt ganz allgemein an einen bis aufs äußerste geführten Kampf, bei dem man vor Verwundung und Lebensgefahr nicht zurückschreckt (2 Mkk 13, 14) [25]). Solche Entschlossenheit haben die Leser im Kampf gegen die Sünde noch nicht bewiesen, sie haben dem Andrang der Sünde im Leiden noch nicht den äußersten Widerstand entgegengesetzt. Dieses Urteil würde der Vf allerdings schwerlich fällen, wenn die Gemeinde früher eine blutige Verfolgung durchgemacht hätte. Das Martyrium der Bekenner wäre ja ein Beweis dafür gewesen, daß die Gemeinde willig war, selbst das Leben für ihren Glauben einzusetzen. Obwohl also die Aussage direkt nichts über die früheren Erlebnisse der Leser enthält, gestattet sie doch einen Schluß darauf.

Der in v. 4 anklingende Ton leisen Vorwurfs setzt sich auch v. 5 fort. Die Leser haben den tröstlichen und ermunternden Zuspruch, welcher doch (cf 8, 5) mit ihnen wie mit Söhnen ver-

[23]) Cf z. B. Bleek, Lünem., Del., Weiß, Schlatter, Kübel, v. Soden, Westcott, Seeberg.

[24]) Nach Seneca ep. 13 ist nur der ein rechter Athlet, *qui sanguinem suum vidit.* Über den blutigen Verlauf des Faustkampfs cf Krause, Die Gymnastik und Agonistik der Hellenen. 1841. I, S. 497 ff., besonders S. 503 ff., 515 ff.

[25]) Die Ausdrücke *ἀντικαταστῆναι* und *ἀνταγωνίζεσθαι* gehören nicht bloß der agonalen, sondern auch der militärischen Sprache an. Unter den von Wettstein zu v. 4 angeführten Parallelen ist besonders instruktiv Heliodor VII 8: Zwei Brüder stehen mit gezücktem Schwert zum Entscheidungskampf einander gegenüber, werden aber von ihrem Vater, dem *αἴτιος τῆς . . . μέχρις αἵματος στάσεως,* noch versöhnt. Das Bild des Faustkampfs hat keiner der griech. Exegeten in v. 4 gefunden.

verhandelt, ihrem Gedächtnis völlig entschwinden lassen [26]). Subjekt von *διαλέγεται* ist die *παράκλησις* Prov 3, 11 f., in welcher als in einem Worte der hl. Schrift Gott selbst sich an die Leser wendet [27]). Mit der Anrede *υἱέ μου* versichert er jeden einzelnen seiner väterlichen Gesinnung [28]) und warnt ihn davor, sich übermütig über die Züchtigung des Herrn hinwegzusetzen (cf Ps Sal 3, 4) oder sich dadurch kleinmütig zur Verzagtheit stimmen zu lassen. Die Zucht des Herrn ist ja nicht eine Äußerung seines Zorns, sondern seiner erziehenden Liebe. Daher läßt er sie jedem widerfahren, den er zur Kindschaft annimmt. Die Stelle Prov 3, 11, die der Vf wesentlich nach der LXX citiert [29]), bringt den im AT und in der späteren jüd. Literatur auch sonst [30]) begegnenden Gedanken, daß das Leiden eine Veranstaltung der väterlichen Erziehung Gottes ist, zu klassischem Ausdruck und liefert dem Vf den Stoff zu einer Meditation über Ursprung, Zweck und Ertrag der Züchtigung.

Als Hauptgedanken stellt er die für die Leser besonders tröstliche Erkenntnis voraus, daß das Leiden Erweis der Vaterliebe Gottes ist: [12, 7 f.] Wenn ihr Züchtigung zu erdulden habt, so behandelt euch Gott als Söhne. Denn wo ist ein Sohn, den der Vater nicht züchtigt? Wenn ihr aber ohne Züchtigung seid, an der alle teilgehabt haben, so seid ihr Bastarde und nicht Söhne. Die von beinahe allen neueren Textkritikern und Kommentatoren bevorzugte LA *εἰς παιδείαν ὑπομένετε* ist in jeder Hinsicht so gut bezeugt, daß sie das Vorurteil der Ursprünglichkeit für sich hat [31]).

---

[26]) Im Anschluß an v. 4 wird *ἐκλέλησθε* als Aussage (so Chrys. und wohl auch die übrigen Griechen), nicht als Frage zu lesen sein.

[27]) Ähnlich wie bei Paulus die *γραφή* (cf Rm 9, 17; Gl 3, 8) wird hier die der Schrift angehörige *παράκλησις* personifiziert. Ihre Aussage als Gottes Wort zu betrachten, hindert nicht, daß in dem Citat von Gott in der 3. Person gesprochen wird, cf 4, 4.

[28]) בְּנִי, LXX *υἱέ* (ohne *μοῦ*, so auch Prov 1, 8. 10; 2, 1; 3, 1. 21) ist im AT Anrede des Lehrers an den Schüler, im Hb Anrede Gottes an den Frommen cf v. 7. — Die Weglassung des *μοῦ* im Hb (D Min d) ist Angleichung an die LXX.

[29]) *Παιδεύει* v. 6, für die LXX durch א A Min 1 Clem. 56, 4 u. a. bezeugt, hat der Vf des Hb offenbar seiner LXX-Hs. entnommen, obwohl die ursprüngliche LA der LXX *ἐλέγχει* (B Min Philo III congr. erud. 177 [31]) lautet. Apk 3, 19 stehen beide Verba nebeneinander. — *μαστιγοῖ* 6ᵇ ist aus der LXX herübergenommen, die statt וּכְאָב (Masora, Targ.) vielmehr וְיַכְאִב (cf Hiob 5, 18) gelesen hat.

[30]) Cf Deut 8, 5; Ps 118, 18; Hiob 5, 17 f.; 35, 16—20; Jdth 8, 27; 2 Mkk 6, 12—16; Sap 12, 22; 16, 11; Ps. Sal. 13, 6—9; 18, 4 ff.; Apk. Bar. 78, 6; Philo I quod det. pot. ins. 144—146 (39 f.); III congr. erud. 172. 175—177 (30 f.), auch Akiba bei Schlatter, Der Glaube im NT³, S. 52 f.

[31]) *Εἰς* haben 𝔓¹³ א A D K L P Min alle Verss. Chrys. Procop. Dam., wohl auch Oekum. im Kommentar, Ephr. Bei Thdrt schwankt die Überlieferung.

Sie läßt sich auf zwiefache Weise verstehen. Die alten Verss. betrachten ausnahmslos *ὑπομένετε* als Imperativ und fordern also, wenn sie *εἰς* nicht einfach unberücksichtigt lassen, die Übersetzung: Zwecks der Erziehung harret aus![32]) Bei dieser Fassung vermißt man jedoch das Objekt des *ὑπομένειν*, und der Gedanke paßt nicht zum Folgenden, denn dort wird nicht die Art, wie man das Leiden erträgt, sondern das Leiden selbst zum Kennzeichen der väterlichen Behandlung von seiten Gottes gemacht. Daher empfiehlt sich eher, *ὑπομένετε* als Indikativ zu nehmen und mit Chrys. zu erklären: behufs der Erziehung erduldet ihr (cf 2 Mkk 6, 12)[33]). Allein auch dieses Verständnis befriedigt nicht. Mißlich ist schon, daß *παιδεία* bei dieser Erklärung anders als im ganzen Zusammenhang v. 5—11 im Sinn von Erziehung statt von Züchtigung gefaßt werden muß; doch wäre das nicht ganz ohne Analogie cf Prov 23, 12 f. Mehr Gewicht hat, daß die beiden Sätze von 7[a] entgegen der sonstigen Schreibweise des Briefes ganz abrupt nebeneinander stehen. Entscheidend aber spricht gegen diese Textgestalt die Inkongruenz des Gedankens. Die Vorstellung, daß das Leiden zur Erziehung der Leser dient, würde vorwegnehmen, was der Vf erst v. 9 f ausführt, wogegen zu dem übrigen Inhalt von v. 7 f jede Beziehung fehlte. Alle diese Schwierigkeiten kommen in Wegfall bei der allerdings erst sehr spät bezeugten und nur als glückliche Konjektur zu wertenden LA *εἰ παιδείαν ὑπομένετε*[34]). Ihr gereicht auch die formale Kongruenz mit v. 8 zur Empfehlung. Das *εἰς* ist uralter Schreibfehler, mit dem sich die Ausleger und Übersetzer so gut oder so schlecht abgefunden haben, als es eben ging. Während die Leser in Gefahr stehen, wegen des ihnen auferlegten Leidens an Gottes Fürsorge irre zu werden, lehrt sie der Vf, gerade im Leiden ein Anzeichen dafür zu sehen, daß Gott sich zu ihnen stellt wie ein Vater zu seinen Söhnen. Den Beweis dafür liefert die tägliche Erfahrung: Bei keinem, der Sohn ist, fehlt es an der Züchtigung seitens eines Vaters, der seinen Beruf erkennt[35]). Der Gedanke des Vf tritt schärfer heraus, wenn man

---

[32]) Cf cop, (sah?), syr[1], aeth, auch Ephr., Procop., Thdrt?; vulg: *in disciplina perseverate*; Cod. harl.: *in doctrinam patientes estote.* — Dd ziehen *εἰς παιδείαν* zu v. 6, so daß v. 7 mit *ὑπομείνατε* (D) beginnt. Ebenso Hofm., der *εἰς παιδ.* mit *μασιγοῖ* verbindet.

[33]) Den von Chrys. vorausgesetzten, dem Zusammenhang (cf v. 8) allein entsprechenden rein passiven Sinn „etwas erleiden" hat *ὑπομένειν* auch sonst öfters cf Philo I cherub. 29 (9); V virt. 111 (hum. 14); leg. ad Caj. (39); Jos. c. Ap. II 264 (37). Ceb. tab. 9, 4. — In Ps. Sal. 10, 2; 14, 1 heißt allerdings *ὑπομένειν παιδείαν* „die Züchtigung willig ertragen".

[34]) Die frühsten Vertreter für *εἰ* sind Theophyl. u. Euthym. (Über Thdrt siehe A 31). Von den Min, welche v. Soden, NT I S. 1917. 1919. 1948 dafür anführt, ist keine älter als das 11. Jahrhundert.

[35]) Die Weglassung des Art. bei *υἱός* und *πατήρ* läßt die Qualität beider Begriffe nachdrücklich zur Geltung kommen cf Blaß § 46, 7.

τίς substantivisch für sich allein als Subjekt betrachtet (cf 1 Jo 2, 22; 5, 5): *quis enim filius* (vulg) „wer hat die Stellung eines Sohnes?", als wenn man es adjektivisch mit υἱός verbindet (cf Mt 7, 9; 12, 11): *qui enim est filius* (d) „welcher Sohn existiert?" Überdies wäre im letzteren Fall das textkritisch nicht gesicherte ἐστίν kaum zu missen[36]). Gerade dann, wenn die Leser der Züchtigung entbehrten, an der doch erfahrungsgemäß alle Söhne Gottes (6b) teil gehabt haben[37]), hätten sie Grund, stutzig zu werden. Ihr Verhältnis zu Gott wäre dann nicht das vollberechtigter Söhne, sondern ein solches, wie es Kinder einer nicht ebenbürtigen Gattin zu ihrem Vater haben, die der väterlichen Zucht entbehrend sich selbst überlassen bleiben[38]).

Ein weiteres Motiv, die göttliche Züchtigung willig hinzunehmen, ergibt sich den Lesern aus der Einsicht in die Überlegenheit Gottes über alle irdischen Väter: [12, 9. 10] Sodann hatten wir unseres Fleisches Väter zu Zuchtmeistern und scheuten sie. Sollten wir nicht vielmehr dem Vater der Geister uns unterordnen und leben? Denn jene haben wenige Tage nach ihrem Gutdünken Zucht an uns geübt, dieser aber zu Nutz und Frommen, damit [wir] seiner Heiligkeit teilhaftig werden. Von der direkten Anrede (v. 3ff.) geht der Vf v. 9 entsprechend dem mehr lehrhaften als ermahnenden Ton seiner Ausführung zur kommunikativen Redeform über. Hatte er v. 7f. die göttliche Zucht mit der menschlichen in Parallele gestellt, so weist er jetzt auf den Unterschied zwischen beiden hin. Dieser beruht vor allem in der Person des παιδευτής. Dort übten die Zucht[39]) die πατέρες τῆς σαρκὸς ἡμῶν d. h. Menschen, deren Vaterschaft sich nur auf den Bereich des seelisch-leiblichen Lebens erstreckte. Hier tut es der πατὴρ τῶν πνευμάτων. Mit diesem an Num 16, 22; 27, 26 anklingenden Ausdruck wird Gott als der Schöpfer aller Geisteswesen und somit auch des menschlichen Geistes d. h. des Personlebens im Menschen bezeichnet[40]). Verdanken die Leser ihm so Großes, so muß die

---

[36]) Ἐστίν fehlt bei $\mathfrak{P}^{13}$ ℵ AP 31. 259 vulg sah aeth u. a.

[37]) Πάντες weist auf πάντα υἱόν 6b zurück und bezieht sich somit nur auf die Söhne Gottes. Zu μέτοχοι (wie 3, 1) cf μετέχειν παιδείας Jos. c. Ap. I 73 (14).

[38]) Für den Begriff νόθος ist besonders instruktiv Jos. ant. V 233 (7, 1): παῖδες δὲ ἦσαν αὐτῷ γνήσιοι μὲν ἑβδομήκοντα, πολλὰς γὰρ ἔγημε γυναῖκας, νόθος δ' εἷς ἐκ παλλακῆς. Bei der besser bezeugten Stellung von ἐστέ hinter υἱοί ($\mathfrak{P}^{13}$ ℵ AD 17 d vulg) statt hinter νόθοι (KLP Min) liegt der Ton gleichmäßig auf der positiven und der negativen Aussage.

[39]) Das Imperf. εἴχομεν erinnert an die Zeit des jugendlichen Alters, während dessen Dauer die Leser der väterlichen Zucht unterstanden.

[40]) Num 16, 22; 27, 16 heißt Gott אֱלֹהֵי הָרוּחֹת לְכָל-בָּשָׂר „Gott der Geister, die in allem Fleische sind" (Jub. 10, 3). Die LXX macht unter

Unterordnung unter seinen Willen ihnen viel selbstverständlicher sein [41]) als die ehrfurchtsvolle Scheu, die sie ihren leiblichen Vätern entgegengebracht haben [42]), zumal sie damit an dem unvergänglichen Leben (10, 38) teil bekommen, das Gott als dem Urgrund alles Geistes eignet. — Die Überlegenheit Gottes gegenüber den irdischen Vätern macht sich aber auch noch in anderer Weise fühlbar: v. 10. Er ist nicht bloß Schöpfer und Spender eines höheren Lebens, er ist bei seiner Zuchtübung auch von ungleich höheren Motiven geleitet. Dies ergibt einen neuen Grund, sich ihm willig unterzuordnen. Deutlich werden v. 10 die menschliche und die göttliche Zucht einander gegenübergestellt, aber der Versuch, den Parallelismus der gegensätzlichen Aussagen bis ins einzelne nachzuweisen, läßt sich nicht ohne Vergewaltigung des Wortlauts durchführen [43]). Die Zucht menschlicher Väter leidet an einem zweifachen Mangel. Einmal währt sie nur kurze Zeit (Gen 29, 20;

---

griechischem Einfluß daraus: *ὁ θεὸς τῶν πνευμάτων καὶ πάσης σαρκός*. Im Hb fordert der Zusammenhang mit 9^a, mit an das Schöpferverhältnis Gottes zum menschlichen Geiste zu denken; aber die allgemeine Formulierung *πατὴρ τῶν πνευμάτων* bringt zum Ausdruck, daß Gott der Urheber alles personhaften Lebens ist. In gleichem Sinn ist gemeint „Herr der Geister" Hen. 37, 2 u. ö., cf besonders 39, 12; cf auch 1 Clem. 59, 3: *τὸν παντὸς πνεύματος κτίστην καὶ ἐπίσκοπον*. Trotzdem natürlich nicht geleugnet werden soll, daß Gott auch Schöpfer des Leibes ist, wird doch das Geistesleben in ein unmittelbareres Verhältnis zu ihm gesetzt. Es liegt hier unbestreitbar ein kreatianischer Gedanke vor, der eine nebenhergehende beschränkte traducianische Auffassung (7, 10) nicht ausschließt. Teils unrichtig, teils zu eng ist die von Oekum., Theophyl., Euthym. mit Modifikationen übernommene Erklärung des Chrys.: *πατ. τῶν πνευμάτων ἤτοι τῶν χαρισμάτων ἤτοι τῶν ψυχῶν* (so ist statt *εὐχῶν* zu lesen) *ἤτοι τῶν ἀσωμάτων δυνάμεων*.

[41]) Die Aussage 9^a entspricht der Sache nach (wie 10, 28) einem Bedingungsvordersatz, zu dem 9^b den Nachsatz bildet cf 2, 2f.; 9, 13f. Der Nachdruck fällt somit auf 9^b, und das dem *μέν* 9^a entsprechende *δέ* hinter *πολύ* ($\mathfrak{P}^{13}$ $\aleph^c$ D 1739) ist, wenn nicht ursprünglich, jedenfalls richtig ergänzt cf Blaß § 77, 12. Ein konfirmatives *μέν* (Kühner-Gerth § 503, 1. 2) hat in 9^a keine Stelle.

[42]) *Ἐντρέπεσθαι* hat an dem vorausgeschickten *τοὺς πατέρας* sein Objekt und steht also wie Mt 21, 37; Lc 18, 2. 4 im Sinn von *αἰδεῖσθαι* (Chrys., Euthym.), *ἐρυθριᾶν* (Oekum.), *vereri* (d), *revereri* (vulg, cf cop). Möglich ist allerdings auch die absolute Fassung des Verbums = יִתְכַּנַּע „sich demütigen" (2 Chron 7, 14; 12, 7. 12 u. a.) cf von Soden.

[43]) Eine vollständig durchgeführte Kontrastierung der beiden Vershälften läßt sich nur dadurch gewinnen, daß man *πρός* 10^a mit Calvin, Schlicht., Bengel u. a. final faßt (cf Polyb. II 9, 6) und unter den *ὀλίγαι ἡμέραι* die kurze Zeit des irdischen Lebens versteht (Ps 109, 8; Gen 47, 9), auf welche die Erziehung der irdischen Väter abziele. Allein die väterliche Zucht verfolgt nicht immer bloß irdische Zwecke, und *πρὸς ὀλιγ. ἡμ.* bildet auch so keinen wirklichen Gegensatz zu *εἰς τὸ μεταλαβεῖν κτλ.* (10^b). *πρός* steht wie v. 11 von der Zeitdauer (cf Jk 4, 14; Sap 16, 6; 4 Mkk 15, 27, auch die Variante *πρὸς ὀλίγον* 285. 1319) und gehört seiner Stellung wegen nicht zu beiden Versgliedern (Bleek, Lünem.) sondern nur zum ersten.

1 Mkk 7, 50)[44]) und kann daher das Ziel sittlicher Erziehung nie ganz erreichen. Sodann erfolgt sie *κατὰ τὸ δοκοῦν αὐτοῖς*: sie beruht auf mangelhafter Einsicht und geht selbst bei dem besten Willen der Erzieher nicht ohne Mißgriffe in der Bestimmung des Ziels und in der Wahl der Mittel ab, ja oft genug artet sie geradezu in Willkür und Laune aus. Im Gegensatz dazu zielt die Zuchtübung Gottes stets auf den klar erkannten Nutzen (1 Kr 12, 7) des Menschen ab, und die Vollkommenheit seiner Liebe und Einsicht verbürgt auch die Erreichung des beabsichtigten Erfolges. Worin dieser Nutzen besteht, erläutert der beigefügte Finalsatz. Während menschliche Erziehung nur zu mangelhafter sittlicher Tüchtigkeit führen kann, leitet die göttliche zu einer Höhe der Reinheit und Vollkommenheit sittlichen Lebens empor, die, weil sie Anteil an Gottes Heiligkeit (2 Kr 1, 12?; 2 Mkk 15, 2) ist, nicht überboten werden kann.

An der Verwirklichung dieser göttlichen Absicht dürfen die Leser nicht darum irre werden, weil sie vorläufig nur die Herbigkeit der Zucht Gottes zu spüren bekommen: [12, 11] Alle Zucht aber[45]) dünkt [uns] für den Augenblick nicht Freude zu sein, sondern Leid. Nachher aber bringt sie eine friedvolle Frucht der Gerechtigkeit denen, die durch sie geübt sind. Die Aussage v. 11 enthält einen allgemeinen Gedanken, der ebenso von der menschlichen wie von der göttlichen Zucht gilt; doch ist das zweite Glied so formuliert, wie es die unmittelbare Anwendung auf die Lage der Leser erheischt. Der nicht erfreuenden, sondern schmerzlichen Empfindung[46]), welche die Zuchtübung hervorruft, solange man ihr untersteht[47]), wird der reiche Gewinn gegenübergestellt, den sie hintendrein denen abwirft[48]), die sich dadurch in Gottvertrauen (v. 7), Demut und Gehorsam (v. 9) haben üben lassen. Der Ertrag der Zucht besteht, wie der Ausdruck *καρπὸς δικαιοσύνης* besagt, in Gerechtig-

---

[44]) Cf Euthym.: *πρὸς ὀλίγον μέν, ὅτι ἡ αὔξησις τοῦ παιδὸς ἢ θάνατος τοῦ πατρὸς ἢ τις ἄλλη περίστασις ἴσχησι τὴν παίδευσιν.*

[45]) Ob *πᾶσα δέ* ($\mathfrak{P}^{13}$ ℵ^{c} A H K L Min vulg syr$^{1 u. 3}$ cop u. a.) oder *πᾶσα μέν* (ℵ* P 17. 1739 u. a.) den Vorzug verdient, macht für den Sinn nicht viel aus, da das metabatische *δέ* sich von dem koncessiven *μέν* „freilich" wenig unterscheidet. Die Weglassung der Partikel (D 31. 109. 473 ar aeth) ist ungenügend bezeugt und leicht erklärlich.

[46]) *Δοκεῖ* beschreibt nur den Eindruck, den die Zucht auf das Gefühl macht (cf AG 17, 18), ohne darum die Richtigkeit der Empfindung in Frage zu stellen. Zu *εἶναι τινος* cf 10, 39.

[47]) *Πρὸς τὸ παρόν* entspricht ganz dem deutschen „gegenwärtig, für den Augenblick" cf Plato leg. 736 A; Herodian I 3, 13; Jos. ant. VI 69 (5, 1); cf *κατὰ τὸ παρόν* 3 Mkk 3, 11.

[48]) Nicht in *ἀποδιδόναι* (cf Ap 22, 2; Lev 26, 4; Ez 34, 27), wohl aber in der Sache liegt, daß die aus der Zucht erwachsende Frucht für die erlittene Pein entschädigt.

keit d. h. in der Übereinstimmung mit Gottes Willen in Gesinnung und Verhalten[49]) und ist begleitet von einem Gefühl der Beseligung (3 Mkk 6, 32), mit dem sich die vorher vermißte Freude einstellt (cf Jes 32, 17).

Mit dem Nachweis, daß das die Leser niederdrückende Leiden nur eine Veranstaltung der väterlichen Liebe und erzieherischen Weisheit Gottes ist (v. 5—11), hat sich der Vf den Weg zu der Mahnung gebahnt, auf welche schon v. 3 zielte: [12, 12 f.] Darum richtet auf die schlaffen Hände und die wankenden Kniee und schlaget gerade Bahnen ein mit euren Füßen, damit, was lahm ist, nicht abkomme, vielmehr geheilt werde! Mit *διό* greift der Vf auf die Ausführung v. 5—11 zurück. Die Mutlosigkeit, gegen die er bei den Lesern ankämpft, hat sich ihrer in gewissem Maße bereits bemächtigt; aber die Einsicht in den heilsamen Zweck des Leidens befähigt sie, sich der Zaghaftigkeit zu erwehren. Mit einer an Jes 35, 3 (cf auch Deut 32, 36) anklingenden[50]), im Wortlaut zum Teil durch Sir 25, 23 bestimmten Ermahnung fordert der Vf sie auf, sich aus der Schlaffheit aufzuraffen, die es, wie die bildlichen Ausdrücke *χεῖρες παρειμέναι* (Sir 2, 12; Zeph 3, 16; Jer 4, 31) und *γόνατα παραλελυμένα* (cf Jer 6, 24; 27, 43 LXX; Ez 21, 7) andeuten, zu keinem energischen Handeln und zu keinem sicheren Auftreten bringt. Der gleichen Absicht dient die folgende, an Prov 4, 26 sich anlehnende Mahnung v. 13[51]). Während die Zaghaftigkeit krumme Bahnen einschlägt, sich bald dem Glauben, bald dem Unglauben zuneigt, sollen die Leser bei ihrem Christenwandel eine gerade Richtung verfolgen und, statt planlos hin und her zu schwanken, in festem Glaubensmut zielbewußt vorwärts schreiten[52]). Dazu soll sie vor allem die Rücksicht auf die

---

[49]) Da *παιδεία* Subj. von *ἀποδίδωσι* ist, kann *καρπὸς δικαιοσύνης* nicht wie in ähnlichen Ausdrücken (cf Gl 5, 22; Eph 5, 9; Ps.-Aristeas 232. 260) den aus der Gerechtigkeit hervorgehenden Ertrag benennen. *δικαιοσύνης* ist vielmehr Gen. der Appos. (cf Jk 3, 18; Phl 1, 11; Herm. sim. IX 19, 2, wohl auch Am 6, 12; Prov 3, 9; 11, 30; 13, 2).

[50]) Nach Masora und Targum enthält Jes 35, 3 eine Aufforderung an die Gemeinde: Stärket die schlaffen Hände, und die schlotternden Kniee festiget! Die LXX läßt das zweite Verbum unberücksichtigt, liest statt des Piel חַזְּקוּ das Qal חָזְקוּ und übersetzt demgemäß: *ἰσχύσατε, χεῖρες ἀνειμέναι καὶ* ... Das Citat des Hb stimmt also mehr mit dem hebr. als mit dem griech. Text überein, aber es ist gewagt, hieraus mit Hofm. zu schließen, der Vf, der sonst immer die LXX verwendet, folge hier dem hebr. Text. Dergleichen Dicta können eine sprichwörtliche Prägung erhalten haben.

[51]) Ob die LA *ποιεῖτε* (ℵ*P 17. 421. 473) oder *ποιήσατε* (ℵ^{c}ADHKL Min) den Vorzug verdient, läßt sich kaum entscheiden. Das Praes. kann Angleichung an Prov 4, 26; Mt 3, 3, der Aor. an v. 12 und 13^{b} sein. Bei der LA *ποιήσατε* ergibt sich in 13^{a} ein tadelloser Hexameter, auf den Blaß § 82, 3 freilich verzichten will.

[52]) Die *τροχιαὶ ὀρθαί* Prov 4, 11. 26 stehen im Gegensatz zu den

Schwachen in ihrer Mitte bestimmen (cf 3, 12; 4, 1. 11; 10, 24f.). Ist die Gemeinde in ihrem Verhalten unsicher, so gerät das Lahme und Hinkende, das sich ohnehin nur mühsam vorwärts schleppt, in Gefahr, ganz die Richtung zu verlieren und völlig vom rechten Wege abzukommen (Ps 18, 45)[53]. Umgekehrt wird das sichere Vorwärtsstreben der Gemeinde sich auch den Schwachen mitteilen, sie von ihrer Lahmheit heilen und zu freudigem Fortschritt befähigen.

In v. 13 hat sich die Aufmerksamkeit des Vf von der Gemeinde im ganzen den gebrechlichen Gliedern in ihrer Mitte zugewandt. Noch bestimmter tritt die Rücksicht auf diese in den nun folgenden Ermahnungen hervor, die sich nicht mehr gegen die Mutlosigkeit, sondern gegen die Leichtfertigkeit und den Trotz richten und darum asyndetisch angefügt sind: [12, 14—17] Dem Frieden jaget nach mit allen und der Heiligung, ohne welche niemand den Herrn schauen wird, darauf achtend, daß nicht jemand sich fern halte von der Gnade Gottes, daß nicht ein Wurzelschoß der Bitterkeit aufwachsend Beschwer verursache und die vielen durch diesen befleckt werden, daß nicht jemand ein feiler oder gemeiner Mensch sei wie Esau, welcher für Eine Speise seine Erstgeburt hergab. Ihr wisset ja, daß er nachher, als er den Segen ererben wollte, auch verworfen wurde, denn zur Rückgängigmachung fand er keinen Raum, obwohl er unter Tränen sie suchte. Das Hauptanliegen des Vf geht dahin, die Leser zur Heiligung anzuspornen, welche der Ertrag der göttlichen Zucht bei ihnen sein soll (v. 10). Bevor er dem aber Ausdruck gibt, schickt er eine Mahnung zum Frieden voraus. Diese lautet so allgemein, daß sie dazu auffordern könnte, den Frieden mit allen Menschen, Christen und Nichtchristen, zu suchen (Rm 12, 18). Wahrscheinlicher ist jedoch, daß der Vf das Ver-

---

καμπύλαι τροχιαί Prov 2, 15, den krummen Bahnen. Die *ὀρθὴ ὁδός* ist ein Weg, der nicht irreführt, cf Jer 38, 9 LXX. v. 13[a] fordert also nicht dazu auf, den Weg eben und glatt zu machen (Theophyl. u. a.), — das heißt *ὀρθός* nie —, sondern die gerade Richtung innezuhalten. Die Gleichsetzung von *τροχιαί* mit *δρόμοι, βήματα* (Oekum., Euthym.), *gressus* (vulg) ist sprachwidrig.

[53]) Für *ἐκτρέπεσθαι* ist nur die von allen patristischen Exegeten und Übersetzern angenommene Bedeutung „vom Wege abweichen, abirren" sicher nachweisbar cf 1 Tm 1, 6; 5, 15; 2 Tm 4, 4. Die schon von Schlicht. erwogene, seit Grotius von manchen Exegeten bevorzugte Übersetzung „ausgerenkt werden" hat an der nach Text und Inhalt unsicheren Stelle Hippocr. de offic. med. 14 (ed. Kühlewein 1902 II S. 40) keinen ausreichenden Beleg und paßt nicht in den Zusammenhang von 13[a]. Auch der Gegensatz zu *ἰαθῇ* 13[b] fordert sie nicht; cf zu *δέ* 2, 6.

halten gegenüber den Gemeindegliedern im Auge hat. Mit ihnen und zwar mit allen, auch den schwierigsten und gefährdetsten sollen die Leser den Frieden zu erhalten oder herzustellen sich angelegen sein lassen [54]). Nur wenn sie von solcher Gesinnung erfüllt sind, werden sie sich auch der Gebrechen der anderen in richtiger Weise annehmen können. Ebenso allgemein wie die Mahnung zum Frieden lautet aber auch die, der Heiligung nachzujagen. Jedes einzelne Glied der Gemeinde muß angespannt danach trachten, zu einer völligen Weihe für Gott (1 Th 4, 3 f.) zu gelangen, in dem Bewußtsein, daß ohne Heiligung niemand zu jener seligen Gemeinschaft mit Gott gelangen wird, die in dem unmittelbaren Schauen seiner Person ihren Gipfelpunkt erreicht (Ps 11, 7; 17, 15; Mt 5, 8; 1 Jo 3, 2) [55]).

Erfolgreich wird das Streben nach der Heiligung indes nur sein, wenn nicht bloß jeder für sich nach ihr trachtet, sondern auch die Gemeinde als Ganzes ihre einzelnen Glieder überwacht (cf v. 13). An die hier vorliegende Pflicht erinnert der Vf die Leser mit dem an *διώκετε* v. 14 sich anlehnenden Partic. *ἐπισκοποῦντες* [56]). Sie sollen ihre Aufmerksamkeit darauf richten, daß sich niemand eines unheiligen Verhaltens schuldig macht und damit die Heiligkeit der Gemeinde gefährdet. Das, was durch die Achtsamkeit der Leser verhütet werden soll, wird in drei parallelen Sätzen unter verschiedenen Gesichtspunkten namhaft gemacht. Die Konstruktion von v. 15 f. ist allerdings streitig. Man kann mit Bleek, Lünem, Del. u. a. v. 15 als einheitlichen Satz betrachten, dessen erstes Subjekt *τὶς ὑστερῶν* in einem zweiten *τὶς ῥίζα πικρίας* wieder aufgenommen wird. Die Ausdrucksweise wird jedoch bei dieser Konstruktion sehr schwerfällig. Auch ist die Ungleichheit der beiden Subjekte zu groß, als daß das zweite leicht für das erste eintreten könnte. Namentlich aber müßte man, wenn man die begonnene Konstruktion konsequent durchführen wollte, *ἐνοχλῇ* ebenso zu 16 wie zu 15[a] ergänzen, was selbst einigen der vorhin genannten Exegeten nicht angemessen erscheint. Daher ist es geboten, mit den griech. Auslegern zu *ὑστερῶν* die Kopula hinzuzudenken, wobei dahingestellt bleiben mag, ob man dem Indik. *ἐστίν* (im Anschluß an Deut 29, 17) oder dem Konj. *ᾖ* den Vorzug geben soll [57]). Was den Vf bestimmt hat, das

[54]) Zu *διώκειν εἰρήνην* cf Ps 34, 15; 1 Pt 3, 11; Rm 14, 19; 2 Tm 2, 22; M. Pirke Aboth I 12.

[55]) Mit *ὁ κύριος* ist nach den angeführten Parallelen Gott gemeint cf 8, 2 (*deum* d), nicht Christus (2, 3). — Zu den unbeabsichtigten Trimetern in 14[b] und 15[a] cf Blaß § 82, 3.

[56]) Cf Chrys. XXXI S. 346: *ἐπισκοποῦντες τουτέστιν ἀκριβῶς ἐρευνῶντες, ἐπισκεπτόμενοι, καταμανθάνοντες.*

[57]) Die Abteilung des Textes macht bei allen griech. Exegeten den Eindruck, sie betrachteten 15[a] als einen in sich geschlossenen Satz. Deut-

Partic. statt das Verb. fin. zu wählen, läßt sich nicht sicher angeben. Vielleicht war es ihm erwünscht, den Hiatus *ὑστερῇ ἀπό* zu vermeiden. Zunächst empfiehlt er der Gemeinde zu verhüten, daß jemand von der in Jesus dargebotenen Gnade Gottes (4, 16; 10, 28) fernbleibe. Nach dem Folgenden handelt es sich bei *ὑστερεῖν* hier nicht wie 4, 1 um ein ungewolltes Zurückbleiben, sondern um eine aus Unglauben und Leichtsinn hervorgehende Mißachtung der im Evangelium erschlossenen Gnade Gottes und eine geflissentliche Abkehr von ihr (cf Sir 7, 34)[58]. Ist damit das Verhalten des *τίς* als religiöse Verschuldung gekennzeichnet, so wird es in dem zweiten durch *μή* eingeleiteten Satz 15 b nach seiner Gefährlichkeit für die Gemeinde geschildert. Der Vf schließt sich hier, ohne ein eigentliches Citat geben zu wollen, an Deut 29, 17 an. Dort wird vor Götzendienst gewarnt und auf die Folgen des Abfalls von Gott hingewiesen: Daß nicht unter euch sei eine Wurzel, die als Frucht trägt Gift und Bitterkeit. So nach dem hebr. Text. Die LXX gibt dafür: *μή τίς ἐστιν ἐν ὑμῖν ῥίζα ἄνω φύουσα ἐν χολῇ καὶ πικρίᾳ.* In dem Text, welchen der Vf des Hb benützte, war der Genit. *πικρίας* zu *ῥίζα* hinzugefügt, überdies *ἐν χολῇ* in *ἐνοχλῇ* verschrieben[59]. Dadurch hat

---

lich lassen das erkennen Euthym.: *μή τις ἀπολιμπανόμενός ἐστιν ἀπὸ τ. χαρ.*; Oekum.: *μή τις εἴη ἀπολελυμένος τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ;* cf auch Chrys.: *μή τις ἀπέμεινεν,* ferner (d) vulg: *ne quis desit gratiae dei.* Vielleicht ist auch daran zu erinnern, daß das Partic. nicht bloß bei Paulus (cf Blaß § 79, 10), sondern auch bei anderen hellenistischen Briefschreibern, gebildeten wie ungebildeten, häufig die Stelle eines Indik. vertritt cf Moulton S. 352—355. Von hier aus fällt auch auf die von Schmidt (De Flav. Jos. elocutione S. 433 f.) besprochenen Stellen des Jos. ein anderes Licht.

[58]) Die spezielle Bedeutung von *ὑστερεῖν* ergibt sich nicht daraus, daß es hier mit *ἀπό* statt mit dem bloßen Gen. konstruiert ist, cf Blaß § 36, 9; Radermacher S. 103. Auch in der Verbindung mit *ἀπό* steht das Verb je nach dem Zusammenhang in ganz verschiedenem Sinn cf Eccl 6, 2; Hi 36, 17.

[59]) Mit dem Wortlaut des Hb stimmt in der LXX am meisten überein der Text von AF: *μή τίς ἐστιν ἐν ὑμῖν ῥίζα πικρίας ἄνω φύουσα ἐνοχλῇ καὶ πικρία.* Dies kann unmöglich der ursprüngliche Text der LXX sein. *ἐνοχλῇ* (so auch B*Min) hat im Hebräischen gar nichts Analoges, läßt sich neben *ἐστίν* nicht in den Satz einkonstruieren und paßt nicht zu dem folgenden *καὶ πικρία.* Alle diese Momente beweisen, daß *ἐν χολῇ* ursprünglich sein muß. Auch *ῥίζα πικρίας* hat neben *καὶ πικρία* keinen Raum und ist sicher spätere Korrektur. Die Frage liegt nahe, ob die Abänderungen des LXX-Textes nicht auf Einwirkung des Hb zurückzuführen sind. Man müßte dann annehmen, der Vf habe (ähnlich wie 10, 37 f.) eine unklare Übersetzung der LXX sinnvoll umgestaltet, und hiernach sei in einzelnen Hss. der Text der LXX abgeändert worden. Allein hiergegen sprechen starke Bedenken: 1) *ἐνοχλῇ* hat in der LXX alte und zahlreiche Zeugen für sich; 2) der Wortlaut des Hb ist in keiner Hs. der LXX vollkommen genau reproduciert; 3) im Hb liegt gerade immer an den Stellen, wo das Deut benutzt wird, eine auffallende Abweichung vom Text der LXX vor. Der Vf des Hb hat hier also wahrscheinlich jeweilen auf eine eigenartige

die Warnung einen etwas anderen Sinn erhalten als in der LXX und vollends im Grundtext. Der Ausdruck *ῥίζα πικρίας* ist stark hebraisierend. Entgegen dem griechischen Wortsinn heißt *ῥίζα* hier nicht Wurzel, sondern, wie *ἄνω φύουσα* zeigt, Wurzelschößling, Gewächs (cf Sir 47, 22; Jes 53, 2; 11, 10; Rm 15, 12; Ap 5, 5; 22, 16). Daher kann der Genit. *πικρίας* nicht angeben, was aus der *ῥίζα* hervorwächst, sondern nur, was dem Wurzelschößling eignet [60]). Dem Sinne nach ist *ῥίζα πικρίας* soviel wie *ῥίζα ἁμαρτωλός* (1 Mkk 1, 10). Da aber *πικρία* übertragen immer nur Unmut, sei es Unwille oder Verdruß, bedeutet, muß es der ursprünglichen Verwendung in Deut 29, 18 entsprechend hier eigentlich gemeint sein und also Gift bedeuten (Thren 3, 19; Ap 8, 11). Dem Vf schwebt das Bild eines giftigen oder genauer eines mit verderblicher Krankheit behafteten Gewächses vor, das, wenn es groß geworden, Schaden stiftet, indem es die Krankheit auf seine Umgebung überträgt. Den leichtverständlichen bildlichen Ausdruck nimmt der Vf aus dem AT herüber und macht nur durch den Zusatz *καὶ διὰ ταύτης* [61]) *μιανθῶσιν οἱ πολλοί* bemerklich, was er den Lesern damit sagen will. Ein einziges der Sünde ergebenes Glied der Gemeinde kann, wenn man es gewähren läßt, einen so verderblichen Einfluß auf das Ganze ausüben, daß die vielen einzelnen, aus denen sich das Ganze zusammensetzt (Rm 5, 15. 19; 12, 5; 1 Kr 10, 17) [62]), von der Sünde befleckt werden.

Deutlicher als in den beiden vorhergehenden kommt in dem dritten der von *ἐπισκοποῦντες* abhängigen Sätze zur Aussprache, was für Sünden die Gemeinde bei keinem ihrer Glieder aufkommen lassen soll. Sie darf es nicht dulden, daß sich eine gemeine, nur

---

Textgestalt zurückgegriffen. Welche Bewandtnis es mit dieser gehabt haben mag, läßt sich höchstens vermutungsweise andeuten. Die unzutreffende Wiedergabe von שֹׁרֶשׁ durch *ἄνω φύουσα* (vielleicht infolge von Verwechslung mit שׁוֹרֵר) beraubte den Gedanken von Deut 29, 17 seines klaren Sinns. Eine Wurzel oder ein Schößling kann nicht in Galle und Bitterkeit aufwachsen. Dies mochte einen Korrektor der LXX (etwa Theodotion?) bestimmen, *ἐν χολῇ* in *ἐνοχλῇ* zu verwandeln, *ἐν πικρίᾳ* zu streichen und dafür zu *ῥίζα* den Gen. *πικρίας* hinzuzufügen, endlich *ἐστίν*, vielleicht auch *ἐν ὑμῖν* zu tilgen. Eine Textgestalt dieser Art würde dem Hb als Vorlage gedient haben, während die eigentümlichen Lesarten von AF (B) auf Textmischung zurückzuführen wären. Cf oben S. 19 A 40; S. 328 A 13.

[60]) Zum Gen. qual. cf oben S. 83 A 20. Chrys. XXXI S. 347 wird durch sein rein griechisches Sprachgefühl irre geleitet, wenn er einen scharfen Unterschied zwischen *ῥίζα πικρίας* und *ῥίζα πικρά* macht und unter ersterem eine Quelle der Bitterkeit versteht.

[61]) Ob *διὰ ταύτης* cf 13, 2 (ℵDKL 044 Min) oder *δι' αὐτῆς* cf 11, 4; 12, 11 (AHP 17. 67**. 1739 Min Clem. d vulg syr^{s} cop) den Vorzug verdient, läßt sich kaum entscheiden.

[62]) Die LA *οἱ πολλοί* (ℵA 17. 47 Clem.) ist besser bezeugt als das bloße *πολλοί* (DHKLP Min).

auf das Materielle gerichtete Gesinnung in ihrer Mitte einschleicht [63]). Da Esau zwar in der späteren jüdischen Tradition [64]), nirgends dagegen im AT der Unzucht beschuldigt wird und der Relativsatz 16 b nach üblicher Auffassung nur die in *βέβηλος* liegende Vorstellung entwickelt, so verbinden die meisten griechischen und auch neuere Ausleger [65]) *ὡς Ησαῦ* nur mit *βέβηλος*, nicht auch mit *πόρνος*. Dem unmittelbaren Eindruck entspricht das jedoch nicht [66]). Auch paßt *πόρνος* in der gewöhnlichen Bedeutung nicht recht in den Zusammenhang. Möchte der Vf immerhin Anlaß gehabt haben, nach der allgemeinen Mahnung zur Heiligung v. 14 noch speziell zur Vermeidung geschlechtlicher Ausschreitungen aufzufordern (13, 4), so würde diese Warnung hier doch zu isoliert auftreten und die ganz anders geartete Begründung v. 18 ff. nicht erklären. Aus diesem Grunde verstehen Michaelis u. a. *πόρνος* in theokratischem Sinn und deuten es auf den Abfall von Gott. Nun wird im AT allerdings häufig die Bundbrüchigkeit Israels mit der Treulosigkeit eines Weibes in Parallele gestellt, aber die Vergleichung eines einzelnen mit einem *πόρνος* (Mask.) ergäbe ein ganz anderes, hier gar nicht verwendbares Bild [67]). Auch sachlich paßt diese Auslegung nicht, da Esau gar nicht in einem Bundesverhältnis zu Gott stand, dessen Bruch *πορνεία* hätte genannt werden können. *πόρνος* bezeichnet nach seiner von den Griechen noch immer empfundenen Etymologie den, der um Geldes willen seine Person zu schändlichen Zwecken preisgibt. Diese Grund-

---

[63]) Nach dem zu v. 15 Bemerkten ist auch hier die Kopula zu ergänzen, nach Theophyl. *ἦτω*, nach Euthym. *εἴη*.

[64]) Die Anlehnung an jüdische Tradition wäre im Hb nichts Außergewöhnliches cf 2, 2; 9, 4. 21; 11, 37; 12, 21; doch geht die Schilderung Esaus in der älteren jüd. Exegese nicht sehr weit über das hinaus, was die hl. Schrift von ihm berichtet. Philo quaest. in Gen. (201) nennt Esau *intemperatus libidinosusque* cf auch III fug. et invent. 39 (7). Bestimmter drückt er sich V virt. 208 (nobil. 4) aus, wenn er Esau charakterisiert als *ἐκ τῶν γαστρὸς καὶ τῶν μετὰ γαστέρα ἡδονῶν ἀκρατῶς ἔχων*. Die letzten Worte schließen jedenfalls die Wollust mit ein cf I leg. alleg. 139. 141 (47 f.); V virt. 182 (paen. 2). Erst in talmudischer Zeit machte die rabb. Auslegungskunst, welcher Esau bereits als Typus Roms galt, aus dem Jäger (Gen 25, 27) einen Mädchenjäger; siehe die Belege bei Wettstein, auch Bacher, Agada der pal. Amor. I S. 280.

[65]) So Chrys., Oekum., Theophyl., (Euthym.), auch Calvin, Bleek, Lünem., Hofm., Westc. u. a.

[66]) Von Griechen verbinden *ὡς Ἠσαῦ* auch mit *πόρνος* Orig. orat. 29, 18 (Bd. II S. 392) und Thdrt, welch' letzterer die *πορνεία* in Esaus *γαστριμαργία* oder in dessen Verheiratung mit fremden Weibern findet.

[67]) Wie das Bild der *πορνεία* z. B. 1 Chron 5, 25; Ps 106, 39 gemeint ist, zeigen die ausführlichen Darstellungen Hos 2. 3; Ez 16. Auf den Abfall eines einzelnen wird es nur angewendet Ps 73, 27: *ἐξωλόθρευσας πάντα τὸν πορνεύοντα ἀπὸ σοῦ*. Bezeichnenderweise steht aber hier das Partic. des zum Term. techn. in religiösem Sinn gewordenen Verbums, nicht das Substantiv.

bedeutung mag das Gefühl des Vf mitbeherrschen, so daß er Esau gleichzeitig als einen gemeinen, von sinnlichen Regungen geleiteten, aber auch als einen feilen Menschen charakterisieren will, der seine Würde für den geringsten Gewinn dahingibt [68]). Das zweite, für den Vf im Vordergrund stehende Moment konnte den Lesern allerdings nicht so unmittelbar bewußt sein wie ihm selbst. Daher fügt er mit ἤ [69]) noch eine weitere Bezeichnung hinzu, die das, was er meint, unmißverständlich klar macht. Durch βέβηλος wird Esau als ein Mensch von gemeiner, für das Göttliche unempfänglicher Gesinnung hingestellt (cf 1 Tm 1, 9; Ez 21, 25; 3 Mkk 2, 2). Als einen solchen hat er sich damit bewiesen, daß er um einen so erbärmlichen Preis wie den Genuß einer einzigen Speise [70]) sein Erstgeburtsrecht [71]) dahingab (Gen 25, 31—34), das nichts Geringeres als persönlichen Anteil an dem Bundesverhältnis mit Gott und der dem Abraham gegebenen Segensverheißungen in sich schloß. Einer gleichen Versündigung würden sich die Leser schuldig machen, wenn sie um irdischen Genusses und Gewinnes willen auf den einzigartigen Vorzug verzichten wollten, den sie als Glieder der Gemeinde Jesu besitzen.

So haben sie auch allen Grund, die ihnen wohlbekannte [72]) verhängnisschwere Folge der Handlungsweise Esaus im Blick auf ihr eigenes Schicksal zu beherzigen. Als Esau dessen uneingedenk, daß er mit dem Verzicht auf die Erstgeburt auch die damit verknüpfte Anwartschaft auf den Segen verscherzt hatte, nachträglich dennoch willens war, den Verheißungssegen in Empfang zu nehmen, wurde er, wie das zu ἀπεδοκιμάσθη gehörige καί andeutet, seinem früheren Verhalten ganz entsprechend von Gott dessen unwert erachtet [73]) (Gen 27, 30—38). Die Verwerfung Esaus erfolgte zwar

---

[68]) Auf die Herkunft des Nomens πόρνος von πέρνημι „verkaufen" wird z. B. angespielt Aristoph. Plut. 155; Lucian adv. indoct. 25. Besonders lehrreich ist Xenoph. memor. I 6, 13, wo Sokrates die Sophisten, welche die Weisheit um Geld an jeden Beliebigen abgeben, mit πόρνοι vergleicht. Philo V spec. leg. I 280—282 (merc. meretr. 1) sieht bei der Besprechung von Deut 23, 18 in einer πόρνη πεπρακυῖα τὴν ἰδίαν ὥραν, ἑλομένη ἕνεκα λημμάτων αἰσχρῶν ἐπονειδιστον βίον das Bild einer ψυχὴ πεπορνευμένη ἥτις παρέρριψεν ἑαυτὴν ἐπ' αἰσχύνῃ καὶ ὕβρεσι ταῖς ἐσχάταις, οἰνοφλυγίαις, ὀψοφαγίαις, φιλαργυρίαις, φιλοδοξίαις, φιληδονίαις, ἄλλαις μυρίαις παθῶν τε αὖ καὶ νοσημάτων καὶ κακιῶν ἰδέαις.

[69]) Zu ἤ cf Mt 5, 18; AG 4, 7; 23, 9; Rm 1, 21; 1 Kr 13, 1; 14, 37; Hb 2, 6.

[70]) Zu ἀντί cf v. 2. — βρῶσις klingt an Gen 25, 28 an.

[71]) Wenn statt τὰ πρ. αὐτοῦ (ℵ°DKLP Min) vielmehr τὰ πρ. ἑαυτοῦ (ℵ*AC 920) zu lesen ist, so gilt für das Pronomen dasselbe, was oben S. 322 A 92 zu 10, 25 bemerkt worden ist.

[72]) Da der Vf den Lesern nichts Neues sagen will, kann ἴστε nicht Imp. (vulg), sondern nur Indik. sein.

[73]) Ähnlich wie hier steht ἀποδοκιμάζεσθαι von der Verwerfung durch

durch die ablehnende Erklärung Isaaks (Gen 27, 33), aber dieser handelte dabei nur im Gehorsam gegen die unverkennbare Fügung Gottes, und gerade dies macht das Schicksal Esaus zu einem so ernsten Warnungsexempel. Warum es bei dem Verwerfungsurteil sein Bewenden hatte, sagt der folgende Begründungssatz, dessen Verständnis wesentlich davon abhängt, wie man ihn zu begrenzen hat. Nicht wenige Ausleger [74]) beschränken ihn auf die Worte *μετανοίας γὰρ τόπον οὐχ εὗρεν* und betrachten ihn demgemäß als Parenthese (cf 7, 20—22; 12, 21). Der Participialsatz *καίπερ μετὰ δακρύων ἐκζητήσας αὐτήν* würde sich dann dem Hauptsatz 17[a] anschließen, was zur Folge hätte, daß das Pronomen *αὐτήν* sich auf *εὐλογίαν* bezöge: er wurde verworfen, obwohl er unter Tränen den Segen suchte, denn Raum zur *μετάνοια* fand er nicht. Inhaltlich spricht viel für diese Konstruktion, dennoch ist sie kaum durchführbar. Die Korrespondenz zwischen *εὗρεν* und *ἐκζητήσας* ist zu unverkennbar, als daß man 17[c] von 17[b] loslösen könnte [75]). Bei unbefangener Lektüre bekommt man auch immer wieder den Eindruck, *αὐτήν* weise auf das nicht bloß zunächst stehende, sondern auch mit großem Nachdruck vorangestellte Substantiv *μετανοίας* zurück [76]). Der Ton, der auf diesem Wort liegt, erklärt auch vollkommen, daß in 17[c] nicht ein auf *τόπον* bezügliches *αὐτόν*, sondern *αὐτήν* steht. Der Vf sagt also, Esau habe für *μετάνοια* keinen Raum gefunden, obwohl er sie mit Tränen suchte. Was ist nun aber unter *μετάνοια* zu verstehen? Man könnte an die Reue denken, die Esau erfaßte, als er sich der Folgen seiner Handlungsweise bewußt wurde. In 17[b] wäre dann gesagt, Esau habe nicht mehr die Möglichkeit gehabt, die zu spät einsetzende Reue zu betätigen [77]). Eine *μετάνοια* dieser Art hätte aber Esau nicht unter Tränen suchen müssen. Sie hätte sich von selbst eingestellt, wenn sie sich überhaupt bei ihm einstellte, und gerade davon weiß weder der atl Bericht, noch die Darstellung des Hb etwas, vielmehr wird Gen 27, 36 und Hb 12, 17[a] der Vorgang so beschrieben, wie wenn Esau den Zusammenhang zwischen dem Verlust des Segens und der Preisgabe der Erstgeburt gar nicht empfunden hätte. Vor allem aber heißt *τόπον τινὸς εὑρίσκειν* nicht Bewegungs-, sondern Existenzmöglichkeit für etwas gewinnen (Ap 12, 8; 20, 11; Ps 37, 36). Weit mehr hat die Annahme für

Gott Ign. Rm 8, 3. Wovon man ausgeschlossen wird, ergibt sich dort wie hier aus dem Zusammenhang.

[74]) So Thdr (?), *τινές* bei Oekum., Theophyl., Euthym. (erste Erklärung), Calvin, Bengel, auch Bleek, Del., Riehm S. 770f., Hofm., Westc. u. a.

[75]) In Korrelation stehen *ἐκζητεῖν* und *εὑρίσκειν* Deut 4, 29; Jos 2, 22; 2 Chron 15, 2; Hos 5, 6; Jer 36, 13 LXX.

[76]) Cf die älteren griech. Exegeten Chrys., Thdrt, Oekum., Euthym. (zweite Erklärung), auch Ephr., Haimo, Herv., Thomas Aqu. u. a.

[77]) Cf z. B. Calvin, Beza[1], Bleek, Hofm.

sich, der Vf rede von *μετάνοια* in religiös-sittlichem Sinn, also von der Bekehrung (cf. 6, 1) [78]). In diesem Sinn wird gerade der Ausdruck *μετανοίας τόπος* öfters gebraucht [79]), und der Gedanke, der sich so ergibt, hat auch sonst seine Parallelen [80]), besonders in Hb 6, 6. Der Vf würde den Lesern an Esaus Beispiel die furchtbare Tatsache veranschaulichen, daß das göttliche Verwerfungsurteil sich unter Umständen nicht mehr abwenden lasse, weil die äußere oder innere Möglichkeit zur Bekehrung nicht mehr bestehe, trotzdem man sehnsüchtig danach verlange, anders werden zu können. Jedoch auch gegen diese Fassung erheben sich ernste Bedenken. Der Gedanke, daß man dringlich (beachte das Kompositum *ἐκζητεῖν*) und unter Tränen die Bekehrung suchen könne, ohne sie zu erlangen, stünde im NT vollkommen isoliert da und ginge auch über Hb 6, 6 wesentlich hinaus, insofern dort die Unmöglichkeit der Bekehrung auf die andauernde entschlossene und höhnische Verwerfung Christi zurückgeführt wird. Auch läßt sich gar nicht einsehen, wie in dem Zeitpunkt, als Jakob bereits den dem älteren Bruder zugedachten Segen empfangen hatte, die Bekehrung Esaus diese Tatsache hätte rückgängig machen können. Endlich läuft es der Darstellung der Genesis und der mit ihr übereinstimmenden jüdischen Tradition völlig zuwider, daß Esau sich unter heißen Tränen um eine innere Umwandlung bemüht habe, während er tatsächlich nichts anderes als den recht äußerlich verstandenen Segen begehrte (Gen 27, 34. 38) [81]). Dieser Einwand ist um so gewichtiger, als der Vf seine Leser durch *ἴστε* auf den ihnen aus der hl Schrift wohlbekannten Verlauf der Geschichte verweist. Allen diesen Schwierigkeiten entgeht man, wenn man

---

[78]) So mit verschiedenen Modifikationen Chrys., Oekum., Haimo, Herv. Thomas Aqu., Luther, Bengel, de Wette, Riehm, Weiß, v. Soden.

[79]) Cf Sap 12, 10: *κρίνων δὲ κατὰ βραχὺ ἐδίδους τόπον μετανοίας* (cf auch v. 20); 4 Esra 9, 11 f.: *cum adhuc erant habentes libertatem et cum adhuc esset eis apertum paenitentiae locus*; Hiob 24, 23 vulg: *dedit ei deus locum poenitentiae.* Gemeint ist hier überall die mit der Erhaltung des Lebens und anderen äußeren Umständen gesetzte Möglichkeit der Bekehrung. Schon innerlicher, von der Erlaubnis zur Bekehrung steht der Ausdruck 1 Clem 7, 5: *ἐν γενεᾷ καὶ γενεᾷ μετανοίας τόπον ἔδωκεν ὁ δεσπότης τοῖς βουλομένοις ἐπιστραφῆναι ἐπ' αὐτόν*, parallel mit *παντὶ τῷ κόσμῳ μετανοίας χάριν ἐπήνεγκεν* 7, 4; dagegen von der inneren, in der Natur liegenden Möglichkeit bzw. Unmöglichkeit, sich zu bekehren, Tatian c. Graec. 15: *ἡ τῶν δαιμόνων ὑπόστασις οὐκ ἔχει μετανοίας τόπον· τῆς γὰρ ὕλης καὶ τῆς πονηρίας εἰσὶν ἀπανγάσματα.* Sinnverwandt mit *τοπ. μετ.* an den zuerst angeführten Stellen ist *καιρὸς μετανοίας* Jos. bell. III 127 (6, 3); 2 Clem 8, 2: *χρόνος εἰς μετ.* Philo I leg. alleg. III 106 (34).

[80]) Cf Philo I leg. alleg. III 213 (75): *πολλαῖς γὰρ ψυχαῖς μετανοίᾳ χρῆσθαι βουληθείσαις οὐκ ἐπέτρεψεν ὁ θεός, ἀλλ' ὥσπερ ὑπὸ παλιρροίας εἰς τοὔμπαλιν ἀνεχώρησαν.* Andersartig III fug. et invent. 159 (28).

[81]) Cf Jubil. 26, 25—34; Philo IV vit. Mos. I 242 (43); V virt. 208 (nobil. 4); quaest. in Gen. 227—232; Jos. ant. I 274 f. (18, 7).

bei *μετάνοια* nicht an eine Sinnesänderung Esaus, sondern Isaaks denkt [82]). Aber so angenehm diese Lösung wäre, haltbar ist auch sie nicht. Von Isaak ist im Zusammenhang nirgends die Rede. Man kann ihn nicht plötzlich als einen deus ex machina auftreten lassen. Es hätte mindestens *μετανοίας γὰρ τοῦ πατρός* heißen müssen, wenn die Meinung des Vf hätte verständlich sein sollen. Überdies scheiterte das inständige Flehen Esaus nicht an dem unbeugsamen Starrsinn seines Vaters, sondern an der nicht wieder rückgängig zu machenden Tatsache, daß der von Esau begehrte Segen bereits Jakob verliehen war. Eher möglich wäre die von Bretschneider zur Wahl gestellte Annahme, der Vf denke an Reue von seiten Gottes (cf Or. Man. 7) [83]). Es wäre dann gesagt, Esau habe keine Möglichkeit gefunden, Gott zur Abänderung des Verwerfungsurteils zu bewegen. Aber der Ausdruck *μετανοίας τόπον εὑρίσκειν* wäre hierfür ebenso unpassend wie für die Beziehung auf Isaaks Sinnesänderung. Zu einer wirklich befriedigenden Erklärung gelangt man nur, wenn man im Anschluß an Westcott *μετανοίας τόπον οὐχ εὗρεν* übersetzt: er fand keine Möglichkeit, das Geschehene rückgängig zu machen. Griechisch ist m. W. *τόπος μετανοίας* in diesem Sinne bisher nicht nachgewiesen, aber der entsprechende lateinische Ausdruck nähert sich öfter dieser Bedeutung [84]). Die von Grotius vorgeschlagene metonymische Fassung von *μετάνοια* = *effectus poenitentiae* ist wohl allzu kühn [85]). Vielleicht daß die Papyri die noch fehlenden Belege liefern. Der so gewonnene Gedanke entspricht dem Zusammenhang vorzüglich. Das über Esau ergangene Verwerfungsurteil blieb bestehen; die Möglichkeit, es rückgängig zu machen, bot sich ihm trotz all seiner

---

[82]) So Euthym., Beza[3], Schlichting, Lünem., Kurtz u. a.

[83]) Wie andere Anthropopathismen hat die LXX auch die göttliche Reue häufig ausgemerzt, in den späteren Büchern jedoch auch manchmal beibehalten cf Jer 18, 8. 10; Joel 2, 13f.; Am 7, 3; Jon 3, 10; 4, 2; Sach 8, 14. Es handelt sich hier stets um die durch das menschliche Verhalten motivierte Zurücknahme einer früheren göttlichen Verfügung.

[84]) Auf die Möglichkeit der Rückgängigmachung eines Entschlusses oder einer Anordnung laufen hinaus Liv. XLIV, 10: *poenitentiae relinquens locum;* XXIV, 26: *neque locus poenitendi aut regressus ab ira relictus esset;* Ulpian Dig. XL, tit. VII, 3, 13, wo von dem Erben, der wiederholt auf die Geltendmachung seiner Ansprüche verzichtet hat, gesagt wird: *poenitentiae heredi locum non esse.* Die griech. Übersetzung (Basilika 48, 5) hat *χώρα μεταμέλου.* Erlaubnis zum Widerruf heißt *locus poenitentiae* Plin. ep. X 97. Damit berührt sich der Gebrauch von *μετάνοια* für die Absage an das Christentum Orig. coh. ad mart. 24. In den Märtyrerakten ist *μετανόησον* häufige Formel, mit welcher der römische Beamte zum Widerruf auffordert cf Mart. Polyc. 9, 2; 11, 1. 2; Mart. s. Apoll. 3. 7. 13; Mart. s. Pionii 20, 2. 4; 21, 3. Auf die Gesinnung wird dabei nicht gesehen. Es genügt die äußere Anbequemung an die Vorschrift des heidnischen Kults.

[85]) Zur Metonymie und Constructio praegnans cf Kühner-Gerth § 346.

Bemühungen nicht. Gerade so erzählt auch die Genesis den Hergang. Für die Leser enthält Esaus Schicksal eine ernste Warnung. Wenn sie das Vorrecht, das der Anschluß an Christus und seine Gemeinde ihnen verliehen hat, leichtfertig preisgeben, so haben sie die Folgen ihres Verhaltens zu tragen, so unerfreulich diese für sie sein mögen. Eine nachfolgende Reue wird nicht mehr vermögen, das Verhängnis zu beseitigen. Ist das Heil verscherzt, so gewinnt man es nicht mehr zurück. — Sollte es nicht gelingen, die hier vorausgesetzte Bedeutung von *μετάνοια* nachzuweisen, so bliebe nichts anderes übrig als auf die Fassung des Gedankens zurückzugreifen, nach welcher 17^{b} besagt, Esau habe keine Möglichkeit zur Bekehrung gefunden. 17^{b} wäre dann von 17^{c} loszulösen, wobei man zugestehen müßte, der Vf habe sich in dem beigefügten Participialsatz sehr undeutlich und ungenau ausgedrückt, indem er so schrieb, als ob von der *μετάνοια* gelte, was er von der *εὐλογία* gemeint hatte. Einem so gewandten Stilisten wie dem Vf des Hb wird man das nur sehr ungern zur Last legen. Daß bei der oben vorgeschlagenen Erklärung die religiösen und theologischen Schwierigkeiten ganz von selbst wegfallen, ist ein nicht beabsichtigtes und darum desto willkommeneres Resultat der Untersuchung.

Die Aufforderung zum mutigen Ertragen des Leides, mehr noch die zum angespannten Eifer in der Heiligung führen nun den Vf zu einer großzügigen **Gegenüberstellung der Offenbarung und Güter des AB und NB 12, 18—29**, der sinnenfälligen, nur die Unnahbarkeit des Allheiligen erweisenden Kundgebung Gottes auf der einen, der gnadenreichen, in die Gemeinschaft der himmlischen Welt berufenden Selbstdarbietung des lebendigen Gottes auf der anderen Seite. Der Vf will damit nicht nur jene Mahnung begründen, sondern vor Abschluß des Briefes den Lesern noch einmal nachdrücklich die schwerwiegenden Folgen eines zaghaften und eigenwilligen Zurückweichens vorstellen und sie so zu einem dankbaren Ergreifen der von Gott angebotenen ewigen Güter des NB anhalten. Die durchgängige Weglassung des Artikels bei den Substantiven v. 18 f. und v. 22—24 gibt zu erkennen, daß alle Begriffe in ihrer Eigenart und besonderen Bedeutung zu werten sind. Der Vf charakterisiert zunächst die Stiftung des AB: [12, 18—21] Denn ihr seid nicht hinzugetreten zu einem betastbaren Berge und entzündetem Feuer und Dunkel und Finsternis und Sturm und Posaunenhall und Laut von Worten, wo die Hörer sich verbaten, daß weiter zu ihnen geredet werde, denn sie ertrugen nicht die Anordnung: Sogar wenn ein Tier den Berg berührt, soll es gesteinigt werden, und — so furchtbar war die Erscheinung — Moses sprach: Ich bin voll Furcht und zittere. Bei der Schilderung der

Gottesoffenbarung, auf welcher der Sinaibund ruht, schließt sich der Vf an Ex 19, 16—19, namentlich aber an Deut 4, 11 f. und 5, 22 f. an. Die Leser haben, als sie gläubig wurden, Gott nicht so kennen gelernt wie die Israeliten, denen er unter irdischen, sinnenfälligen Zeichen die Furchtbarkeit seines Wesens kund gab. Fraglich ist, wie die Anfangsworte von v. 18 ursprünglich gelautet haben. Die ältesten Zeugen lassen auf *προσεληλύθατε* die Worte *ψηλαφωμένῳ καὶ κεκαυμένῳ πυρί* folgen, während die jüngeren Hss. vor oder hinter *ψηλαφωμένῳ* noch *ὄρει* einschalten [86]). Für die erstere LA spricht neben ihrer starken Bezeugung auch ihre Schwierigkeit, wogegen die letztere sich leicht als Korrektur nach v. 22 verstehen läßt. Der Unterschied zwischen beiden wäre unerheblich, wenn man mit Weiß und Seeberg *ψηλαφωμένῳ* für sich nehmen und übersetzen dürfte: ihr seid nicht hinzugetreten zu etwas, das betastet wird, oder wenn man mit dem so verstandenen *ψηλαφωμένῳ* wie von Soden *καὶ κεκαυμένῳ πυρί* in der Weise verbinden könnte, daß sich der Sinn ergäbe: Ihr seid nicht herangetreten zu etwas, das betastet wird und im Feuer lodert. In beiden Fällen würde man aber ein *τινί* vermissen, und im Zusammenhang mit den folgenden Begriffen kann kaum ein Zweifel darüber bestehen, daß *πυρί* mit *γνόφῳ, ζόφῳ* usw. parallel stehen muß. Von den griechischen Auslegern und alten Übersetzern, welche die erstere LA voraussetzen, hat denn auch keiner den Parallelismus verkannt [87]). Ein *ψηλαφώμενον πῦρ* ist aber solange etwas Widersinniges, als jeder, der das Feuer berühren will, sich die Finger daran verbrennt. Man kann die Verwendung des Ausdrucks auch nicht aus dem beabsichtigten Gegensatz zu v. 29 erklären, denn die Flamme, von welcher der Sinai umlodert war, wird in der Beschreibung der Gottesoffenbarung nirgends als ein ungefährliches Feuer geschildert, das den mit ihm in Berührung kommenden Objekten keinen Schaden getan hätte (Ex 19, 16—19 und Par.). Umgekehrt fordert nicht nur der Kontrast zu v. 22, daß dem Berg Zion ein anderer Berg gegenübersteht, sondern es wird auch v. 18 sehr bestimmt, weniger deutlich auch v. 25 voraus-

---

[86]) Für das bloße *ψηλαφωμένῳ* ohne *ὄρει* zeugen ℵ A C 17. 47. 136. 285. 1898 d vulg^{codd} cop sah syr^{1} aeth Chrys. Dagegen haben *ὄρει* hinter *ψηλαφωμένῳ* D K L Min vulg^{clem} arm Ephr.^{arm} Athan. Thdrt u. a., vor *ψηλ.* 37. 116. 302. 438. Wegen des Parallelismus mit *κεκαυμένῳ πυρί* und des Gegensatzes zu v. 22 kommt jedenfalls nur die Wortstellung *ψηλαφωμένῳ ὄρει* in Frage, die auch ungleich besser bezeugt ist und das im Zusammenhang wichtige Moment an die Tonstelle rückt. — Merkwürdig, aber nur auf einen Lesefehler zurückzuführen ist *ψηλ. ὄρει* (*καὶ*) *κεκαλυμμένῳ πυρὶ κτλ.* (D Ps.-Athan. ed. Ben. II S. 75).

[87]) Cf Chrys. XXXII S. 355: *τί δὲ τὸ ψηλαφώμενον πῦρ πρὸς τὸν ἀψηλάφητον θεόν;* d: *ad ardentem et tractabilem ignem;* vulg: *ad tractabilem et accensibilem ignem*; ebenso cop, syr^{1}, aeth.

gesetzt, daß die grundlegende Gottesoffenbarung des AB auf einem Berge erfolgt sei. Trotz der geringeren äußeren Bezeugung verdient also die LA *ψηλαφωμένῳ ὄρει* den Vorzug. Der Wegfall von *ὄρει* bei den ältesten Zeugen erklärt sich aus einem Flüchtigkeitsfehler, wie er in jüngeren Hss. unzählig oft begegnet, aber auch in einem uralten Manuskript schon vorgekommen sein kann. Die vorliegende Stelle ist ja nicht die einzige, wo bereits in der ältesten Textüberlieferung ein Fehler konstatiert werden muß [88]). Dem natürlichen Gefühl mochte es als ein Vorzug gelten, daß sich Gott bei der Gründung des AB auf einem Berge kundgegeben hatte, der als eine greifbare Größe [89]) durch seine massive Materialität Gewähr für die Wirklichkeit des Vorgangs zu bieten schien. Ähnliches gilt von dem wie die folgenden Glieder durch *καί* eingeführten zweiten Stück der Reihe *κεκαυμένῳ πυρί*. Mit Rücksicht auf Deut 4, 11; 5, 23; 9, 15 könnte man versucht sein, diese Worte mit dem Vorhergehenden zu einer Einheit zu verknüpfen und also zu übersetzen: zu einem berührbaren und vom Feuer entzündeten Berge. Dadurch würde aber die Symmetrie der Glieder gestört, und es müßte auffallen, daß der Vf nicht im Anschluß an die eben angeführten Stellen sich des Part. Praes. *καιομένῳ* bedient hätte. Wenn er von einem *πῦρ κεκαυμένον* redet, so stellt er das so bezeichnete Feuer als ein durch irgendwelche Faktoren angefachtes, materielles in einen Gegensatz zu der immateriellen Glut, auf welche er v. 29 hinweist. Sinnlich wahrnehmbar waren auch die Naturerscheinungen, welche die Selbstbezeugung Jahves begleiteten, aber doch nur geeignet, die Unnahbarkeit Gottes darzutun [90]). Nicht minder erfüllten der die Aufmerksamkeit weckende Posaunenhall (Ex 19, 16) und die Gottesstimme, welche die zehn Worte verkündete (Deut 4, 12) die Hörer mit solchem Schrecken, daß sie nach Deut 5, 25; 18, 16 es ablehnten, weitere Reden Gottes unmittelbar zu vernehmen [91]). Anstatt nun sofort das Gegenstück zu der negativen Aussage v. 18f. folgen zu lassen, schiebt der Vf v. 20f. einen Zwischensatz ein, welcher das ablehnende Verhalten der Israeliten erklären soll. Sie ertrugen nicht, was angeordnet wurde [92]), daß nämlich selbst ein

---

[88]) Cf besonders 11, 37 oben S. 379f. und 12, 7 S. 394f.

[89]) Das Partic. Praes. *ψηλαφώμενον* steht hier in gleichem Sinn wie das Adj. verb. cf Blaß § 14, 1.

[90]) Das zwischen *γνόφῳ* und *θυέλλῃ* stehende *ζόφῳ* (ℵ*ACDP 17 Min) wird von einzelnen Zeugen in Angleichung an Deut 4, 11; 5, 22 durch *ὀκότῳ* ersetzt (ℵ°L Min u. a.), von K weggelassen.

[91]) Das Pron. *ἧς* ist von *ἀκούσαντες* abhängig. Die Weglassung des *μή* (ℵ*P 10. 73. 136) ist unberechtigt cf Blaß § 75, 4.

[92]) Das Partic. *τὸ διαστελλόμενον* ist nicht Medium cf d: *monentem*, als ob es *τὸν διαστ.* hieße, sondern Passiv cf 2 Mkk 14, 28, auch Exposit. 1908. II S. 564f.; so Oekum., Theophyl., Euthym. und die meisten Verss.

vernunftloses Tier, wenn es den Offenbarungsberg berühre, mit dem Tode bestraft werden solle, als ob es sich eine frevelhafte Antastung der heiligen Stätte hätte zu Schulden kommen lassen. Im Zusammenhang mit v. 18f. könnte man erwarten, τὸ διαστελλόμενον weise auf das Vorhergehende[93]), aber dort tritt der Inhalt des göttlichen Gebots völlig hinter den die Offenbarung Gottes begleitenden Naturerscheinungen zurück. Überdies fiele v. 20[b], von 20[a] losgelöst, ganz aus der Konstruktion. Indem der Vf 20[b] die Vorschrift Ex 19, 12f. in ihrer schärfsten Bestimmung zusammenfaßt[94]), deutet er an, wie sehr die Israeliten unter dem Eindruck der Furchtbarkeit und Unnahbarkeit des heiligen Gottes stehen mußten. Aber nicht nur das Volk, sondern auch der zur unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott zugelassene Moses wurde beim Anblick der Gotteserscheinung von betäubendem Schrecken erfaßt[95]). Die Ebenheit des Satzbaues erfordert, daß man οὕτω φοβερὸν ἦν τὸ φανταζόμενον als Zwischensatz auffaßt und καί mit Μωυσῆς verbindet[96]). So erst tritt auch die Parallele zwischen dem Volk und Moses deutlich heraus. Nach Deut 9, 19 LXX sagt Moses bei der Versündigung des Volkes mit dem goldenen Kalbe: καὶ ἐκφοβός εἰμι διὰ τὸν θυμὸν καὶ τὴν ὀργήν. Wenn der Vf 21[b] diese Stelle im Sinne hätte, so müßte er sie versehentlich mit der feierlichen Promulgation des Gesetzes verknüpft haben. Es ist aber leicht möglich, daß er einer jüdischen Tradition folgt, nach welcher Moses bekannte, durch die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes an Leib und Seele aufs tiefste erschüttert worden zu sein[97]).

Ganz andere Erfahrungen als die Gemeinde des AB haben die Angehörigen des NB gemacht. Sie sind in Gemeinschaft getreten mit der jenseitigen Welt der Vollendung und der vollkommenen Gnade der Versöhnung, so daß sie ohne alle Furcht zu Gott aufschauen können. Ihre Lage bildet in jeder Beziehung

---

[93]) So Oekum., Theophyl. und die Alternativerklärung Schlichtings. Bezeichnenderweise setzt Oekum. in seiner Erklärung die beiden Verba 20[b] in das Präteritum.

[94]) Zu v. 20 bemerkt Erasmus: *hic quidam graeci codices addunt* ἢ βολίδι κατατοξευθήσεται. Nachgewiesen sind diese Worte nur im Text des Oekum., der sie aus der LXX herübergenommen hat; doch ersetzen die Codd. 2. 221. 315, von denen 2 dem Erasmus vorlag, λιθοβοληθήσεται durch τοξευθήσεται.

[95]) Zu ἔκφοβος und ἔντρομος bemerkt Bengel: *timore animi et tremore corporis perculsus.* ἔμφοβος (M 1739. 251. 258 Chrys. Thdrt u. a.) und ἔκτρομος (ℵD) beruhen auf Assimilation an ἐντρ. und ἐκφ.

[96]) So seit Beza die meisten. Von den Griechen beginnen Oekum., Theophyl. und besonders Euthym. deutlich mit Μωυσῆς einen neuen Satz.

[97]) Biesenthal S. 335 verweist auf Babli Schabbath 88[b], wo Moses bei der Besteigung des Sinai sagt: Ich fürchte, sie [die Engel] könnten mich mit dem Hauch ihres Mundes verbrennen.

das Gegenstück zu der der Israeliten: Die offenkundige Rückbeziehung von v. 22—24 auf v. 18—21 darf jedoch nicht dazu verleiten, einen bis ins einzelne gehenden Parallelismus der Aussagen aufzuspüren. Der Versuch eines Bengel und Delitzsch, auf beiden Seiten eine Siebenzahl von Gliedern festzustellen, die wenigstens am Anfang und Schluß einander genau entsprechen, ist nicht ohne Künstlichkeit durchzuführen. Ebensowenig läßt sich der Inhalt von v. 22—24 mit Westcott in ein streng gegliedertes Schema fassen, obwohl die planvolle Anordnung der Gedanken im großen und ganzen nicht zu verkennen ist. Die Aufzählung der einzelnen Stücke erfolgt paarweise und zwar so, daß ein neues Glied jeweilen durch *καί* an das vorhergehende angereiht wird [**12, 22—24**]: Sondern ihr seid hinzugetreten zu dem Berge Zion und der Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem, und den Myriaden von Engeln, einer Festversammlung, und der Gemeinde der Erstgeborenen, die im Himmel aufgezeichnet sind, und dem Richter, dem Gott aller, und den Geistern der vollendeten Gerechten und dem Mittler des neuen Testaments, Jesus, und dem Blute der Besprengung, das Besseres redet als Abel. Während Deut 4, 11 Moses zu den Israeliten sagt: *προσήλθετε καὶ ἔστητε ὑπὸ τὸ ὄρος*, schreibt der Vf des Hb an die Leser: *ἀλλὰ προσεληλύθατε Σιὼν ὄρει*. Zu einem Berg ist die Gemeinde des AB und des NB hinzugetreten, aber in ganz verschiedener Weise. Dort handelte es sich um eine einmalige, äußerliche Begegnung mit dem auf dem Sinai erscheinenden Gott, hier um eine dauernde, innere Beziehung zu der himmlischen Welt und ihren Gütern. In der religiösen Schätzung des AT erscheint der Berg Zion, auf dem neben der Davidsburg auch der Tempel stand, als die dauernde Wohnstätte Gottes, der Thronsitz Jahves wie des davidischen Königs (Ps 74, 2; Jes 8, 18; Joel 4, 17. 21; Ps 2, 6) und der Ausgangspunkt alles Heils und Segens für Israel und die Völkerwelt (Ps 50, 2; Jes 2, 3; 28, 16; Joel 3, 5; cf auch Jub. 1, 28; 4, 26). Der Vf des Hb denkt aber, wie das Folgende zeigt, nicht an den der Sinnenwelt angehörigen Zionsberg, sondern an die himmlische Stätte der vollkommenen Gegenwart und Heilsoffenbarung Gottes und Christi (cf auch Jes 24, 23). Da im AT Zion häufig Wechselname Jerusalems ist (cf Ps 51, 20; 147, 12; Jes 37, 22. 32; 40, 9; 62, 1) und Ps 48, 2 f. (cf Mt 5, 35) mit der Stadt des großen Königs gleichgesetzt wird, so könnte auch hier bei *πόλις θεοῦ ζῶντος* an Zion gedacht sein, so daß entweder *ὄρει καὶ πόλει* zusammenzunehmen und mit Hofm. zu übersetzen wäre: Berg und Stadt des lebendigen Gottes oder *Ἱερουσαλὴμ ἐπουρ.* als Apposition zu beiden vorhergehenden Bezeichnungen

Σιὼν ὄρει und *πόλει θ. ζ.* gehörte (Bleek, Riehm u. a.). Beide Auffassungen verkennen indes die Bedeutung des nur in Dd fehlenden *καί*, das *πόλει θεοῦ ζῶντος* als ein neues Glied erscheinen läßt, zu dem *Ἱερουσαλὴμ ἐπουρ.* als Apposition hinzutritt. Um den Zion, den Wohnsitz Gottes, als um ihren Mittelpunkt ist die Stadt des lebendigen Gottes, die Wohnstätte der Gemeinde, die ihr Leben aus der Fülle des lebendigen Gottes zieht, herumgelagert. Als himmlisches Gegenbild des irdischen Jerusalem ist diese Stadt zwar unsichtbar und darum noch Gegenstand der Sehnsucht und Hoffnung der Gemeinde (11, 10. 16; 13, 14), zugleich aber die Stätte vollkommener Verwirklichung der im irdischen Jerusalem nur mangelhaft realisierten Gottesgemeinschaft. Von der Himmelsstadt wendet sich der Vf in natürlichem Übergang den Himmelsbewohnern zu. Ob man mit fast allen griechischen Auslegern und alten Übersetzern[98]) *μυριάσιν* mit *ἀγγέλων* verbindet oder aber diesen Genitiv lieber von dem folgenden *πανηγύρει* abhängig sein läßt[99]), macht für das Verständnis keinen wesentlichen Unterschied[100]). Man wird in dieser Beziehung die Entscheidung dem Sprachgefühl der Griechen überlassen dürfen. Jedenfalls aber gehört *μυριάσιν* nicht als übergeordneter Begriff zu *πανηγύρει* und *ἐκκλησίᾳ*, da es sonst viel zu abrupt an der Spitze stände, überdies auch *μυριάδες* ohne weiteres an die bekannte Zahl der Engel erinnert (cf Dan 7, 10; Ju 14; Ap 5, 11)[1]). Die Zehntausende dienender Geister, mit denen Gott einst auf dem Sinai erschien (Deut 33, 2; Ps 68, 18), umgeben ihn im Himmel, wie das appositionelle *πανηγύρει* beifügt, als eine Festversammlung, die in Anbetung und Jubel Gott preist[2]). Den himmlischen Bewohnern der Gottesstadt reihen sich deren noch auf Erden lebende Bürger an. Über den Sinn von *πρωτοτόκων* entscheidet erstens, daß *ἐκκλησία* ein in sich geschlossenes Gemeinwesen, eine nationale oder religiöse Gemeinde bezeichnet, zweitens daß der Zusatz *ἀπογεγραμμένων ἐν οὐρανοῖς* nur dann Bedeutung hat, wenn die so Charakterisierten selbst noch nicht im Himmel sind, sondern nur ein Anrecht an den Himmel be-

---

[98]) Cf Chrys., Thdrt, Oekum., Theophyl., Euthym., cop, aeth, d, Amb. u. a.

[99]) So D bei der LA: *μυρίων ἁγίων ἀγγέλων πανηγύρει*, vulg: *et multorum millium angelorum frequentiam*, syr[1], Ephr.

[100]) Als einheitlichen Ausdruck betrachten *μυριάσιν ἀγγέλων πανηγύρει* Orig., Eus., Basil., Ps.-Athan., Cosm. und nach der Interpunktion A C L M P 17 u. a.

[1]) Im Anschluß an Dan 7, 10 wird in der jüd. Theologie die Zahl der Engel regelmäßig auf Myriaden oder Myriaden von Myriaden angegeben cf Hen. 1, 9; 14, 22; 40, 1; 60, 1; 71, 8. 13, auch Bacher, Agada der Tann. II S. 138; Weber, Jüd. Theologie S. 169.

[2]) *Πανήγυρις*, im NT nur hier, steht in der LXX für מוֹעֵד Hos 2, 11; 9, 5; Ez 46, 11 und für עֲצֶרֶת Am 5, 21.

sitzen. Dadurch werden alle Deutungen ausgeschlossen, welche unter der *ἐκκλησία πρωτοτόκων* Himmelsbewohner und hervorragende Fromme des AB oder NB verstehen [3]). Der Vf kann nur an die ntl Gemeinde denken, welcher eingegliedert zu sein die Leser als ein hohes, auch die Zugehörigkeit zu Israel weit überragendes Vorrecht schätzen sollen. Die ihnen damit verliehene Würdestellung entfalten die beiden Attribute *πρωτοτόκων* und *ἀπογεγραμμένων ἐν οὐρανοῖς*. Israel war nur als Volk Jahves erstgeborener Sohn (Ex 4, 22f.; Sir 36, 17), die Glieder der ntl Gemeinde sind insgesamt *πρωτότοκοι* und besitzen als solche einen sie vor allen anderen Menschen auszeichnenden Vorrang [4]). Sie sind allerdings noch nicht wie die Engel zu einer Festversammlung im Himmel vereinigt, sondern befinden sich noch in dem Kampf und der Not des Erdenlebens, aber ihre Namen sind bereits in das himmlische Bürgerbuch eingetragen, sie haben im Himmel ihre Heimat und das Ziel, dem sie zustreben (cf Lc 10, 20; Phl 3, 20) [5]).

Haben die bisher besprochenen Glieder der Aufzählung den himmlischen Charakter der ntl Ordnung hervorgehoben, so erweisen die folgenden sie als eine Veranstaltung der göttlichen Gnade. Die Worte *κριτῇ θεῷ πάντων* haben der Auslegung große Schwierigkeiten bereitet, weil sie nichts der ntl Offenbarung Eigentümliches zu enthalten scheinen und sich dem Zusammenhang nicht leicht einfügen. Unmöglich kann der Vf den Lesern ins Gedächtnis rufen wollen, daß der Gott des NB so gut wie der des AB ein Richter sei (v. 29) und daher ihren Abfall und ihre

[3]) An Engel (cf Ps 89, 6) denken Michaelis, Kurtz u. a. (cf hiergegen 1, 5), an die Patriarchen und hervorragende Fromme des AB Calvin, Bengel u. a., an die Apostel Haimo, Sedul. u. a., an die erstbekehrten Christen Schlichting, Bleek u. a., an die Gläubigen überhaupt Chrys., Oekum. u. Theophyl. (erste Erklärung), an besondere Gerechte und Auserwählte Ephr., Thdrt, Oekum. u. Theophyl. (zweite Erklärung), Euthym. u. a.

[4]) Durch *πρωτότοκος* wird also hier nicht die zeitliche Priorität, sondern der Vorrang an Stellung und Würde zum Ausdruck gebracht cf Ps 89, 27; Jer 31, 9; 2 Sam 19, 43 LXX. Eine Bezugnahme auf die Bestimmung des Gesetzes, daß die Erstgeburt Gott geheiligt sein solle (Ex 13, 12f.; 22, 28; Num 3, 12f.; 4, 40ff.; 8, 17), liegt schwerlich vor; denn bei dieser Bestimmung handelt es sich mehr um eine Pflicht als um ein Vorrecht. Eher könnte eine Anspielung auf v. 16 beabsichtigt sein. Die Stellung, welche die Leser vermöge ihrer Einordnung in die Gemeinde der Erstgeborenen besitzen, dürfen sie nicht mißachten und leichtfertig preisgeben wie Esau.

[5]) Die Vorstellung von einem im Himmel geführten Buch, in welches die eingetragen werden, die im Himmel das Bürgerrecht besitzen und zum Genuß des Lebens daselbst bestimmt sind, begegnet schon im AT Ex 32, 32f.; Ps 69, 29; Jes 4, 3; Dan 12, 1 und ist von hier in die pseudepigraphische Literatur des Spätjudentums (cf Hen. 47, 3; 104, 1; 108, 3; Jub. 30, 22; 36, 10) und in das NT übergegangen (Phl 4, 3; Ap 3, 5; 13, 8; 17, 8; 20, 12. 15; 21, 27). Ähnlich Philo II gigant. 61 (13).

Sittenlosigkeit (v. 16) nicht ungestraft lassen werde [6]). Im vorliegenden Zusammenhang wäre diese Erinnerung ganz unpassend. Auch ließe sie die umgekehrte Stellung der Worte: *θεῷ κριτῇ πάντων* erwarten. Ebensowenig kann des Vf's Absicht sein, auf den Gegensatz hinzuweisen, der zwischen dem Verhältnis der Israeliten und dem der Leser zu Gott bestehe, insofern jene im Gefühl, dem Richter zu begegnen, vor Gott geflohen, sie dagegen ohne Furcht zu ihm hinzugetreten seien [7]). Auf dem Sinai ist Gott den Israeliten allerdings in furchtbarer Majestät erschienen, doch nicht zum Gericht, sondern zur Bundesschließung. Namentlich aber liegt der Nachdruck nicht, wie das bei der in Rede stehenden Auslegung der Fall wäre, auf *προσεληλύθατε*, sondern auf dem, wozu die Leser hinzugetreten sind. Der einheitliche Ausdruck *κριτὴς θεὸς πάντων* und der Zusammenhang, in dem er sich findet, werden nur verständlich, wenn Gott durch *κριτής* als Retter und Helfer bezeichnet wird [8]). Wie Gott als *κριτὴς τῶν χηρῶν* Ps 68, 5 der Wohltäter der Witwen ist, insofern er ihnen gegen ihre Bedränger und Unterdrücker Recht schafft [9]), so ist er auch als Israels Regent, Beschützer und Rächer ein *κριτής*, der seinem Volke Gnade widerfahren läßt und Heil verleiht (Jes 30, 18; 33, 22; 63, 7). In ähnlichem Sinn erzeigt sich Gott den Lesern als *κριτὴς θεὸς πάντων*. Sie alle empfangen durch ihn Rettung von Sünde, Tod und Teufel und gelangen durch sein Eingreifen zum Heil und Leben. Nur die Frage scheint offen zu bleiben, ob *πάντων* sich auf alle Geschöpfe oder wenigstens auf alle Menschen bezieht. Vielleicht ist es aber gar nicht zulässig, die Frage so zu stellen. Das Pronomen umfaßt alle, die Gottes Hülfe begehren und annehmen wollen, und betont, daß sie alle bis zum Letzten und Geringsten Gott als ihren Gott erfahren können. Möglicherweise schwebt dem Vf auch bereits der Gegensatz zwischen Lebendigen und Toten vor, dann würde *πάντων* zu dem nächstfolgenden Gliede *καὶ πνεύμασιν δικαίων τετελειωμένων* überleiten. Gottes rettendes Eingreifen haben die Geister der verstorbenen Gerechten, die in körperloser Existenz der Auferstehung entgegenharren, bereits damit erfahren, daß sie zur Vollendung geführt worden sind. *πνεύματα δικαίων* heißen in der Literatur des späteren Judentums die Geister der Menschen, deren Verhalten

[6]) So schon Chrys., von Neueren z. B. Bleck, Lünem.

[7]) Cf Menken, Werke III S. 472f.; Riehm S. 120; Kähler u. a.; ähnlich Weiß.

[8]) Cf Del., Hofm.

[9]) Wie häufig im AT die gerechte Verwaltung des Richteramts als eine segensreiche, heilbringende Tätigkeit empfunden wird, ist bekannt; aber auch Philo V spec. leg. IV 58 (jud. 1) will den verständigen, gerechten und unparteiischen Richter als *κοινὸς εὐεργέτης* betrachtet wissen, der seinen Beruf zum Heil und zur Sicherheit der Recht Suchenden ausübt.

im irdischen Leben Gottes Billigung gefunden hat [10]), nur daß der christliche Vf über das, was zum *δίκαιος* macht, anders urteilt als seine jüdischen Zeitgenossen (cf 10, 38; 11, 4. 7). Ob die in Rede stehenden Gerechten schon vor oder erst nach der Vollendung des Werkes Christi aus dem Leben geschieden sind, beschäftigt den Vf nicht, doch kommen selbstverständlich bei der verhältnismäßig kleinen Zahl von Christen, die zur Zeit der Abfassung des Briefes schon gestorben waren, vorwiegend die ersteren in Betracht. Nur das steht dem Vf vor Augen, daß sie alle schon zur Vollendung gelangt sind. Nach dem Sprachgebrauch des Briefes (cf oben S. 47 A 20) bedeutet das nicht bloß, daß sie das Erdenleben mit seiner Unvollkommenheit und Unfertigkeit hinter sich haben. Mit ihrer *τελείωσις* haben sie vielmehr das ihnen gesteckte Ziel erreicht und sind zur Vollendung ihres Personlebens, vor allem zur Vollendung ihrer Gemeinschaft mit Gott gekommen (cf 10, 14; 11, 39 f.) [11]). Ganz anders würde sich der Gedankenzusammenhang gestalten, wenn statt des Plur. *πνεύμασι* der nicht ganz spärlich bezeugte Sing. *πνεύματι* in den Text aufzunehmen wäre [12]). Der Vf würde dann von der Gottesstadt und dem Gottesvolk zu Gott selbst fortschreiten und hier trinitarisch den Gott aller, den Geist der Gerechten und Jesus, den Bundesmittler, nebeneinander stellen. Allein die Bezeichnung des göttlichen Geistes als *πνεῦμα δικαίων τετελειωμένων* oder *τεθεμελιωμένων*, wie das Partic. bei einigen abendländischen Zeugen lautet [13]), entbehrt jeder Analogie

[10]) Im Buche Henoch heißen die Verstorbenen vorwiegend *πνεύματα* 22, 3. 5—7. 11—13; 108, 3. 6 f. (cf auch Jub. 23, 31). Eine besondere Gruppe bilden *τὰ πνεύματα τῶν δικαίων* 22, 9; 41, 8, die Geister derer, die in Gerechtigkeit gestorben sind, 103, 3 f., der Guten 108, 11, der Demütigen 108, 7; cf auch *ψυχαὶ δικαίων* Sap 3, 1; Hen. 102, 4.

[11]) Ungenau übersetzt die vulg *spiritus iustorum perfectorum*, als ob es *δικαίων τελείων* hieße (cf Sir 44, 17). Mit den צדיקים תמימים des rabbinischen Judentums, den tadellosen Gerechten, die auf Grund ihrer vollwertigen Leistungen eine sichere Anwartschaft auf das Heil besitzen (cf Weber, Jüd. Theologie § 62), haben die *δίκαιοι τετελειωμένοι* nichts zu tun.

[12]) Der Sing. *πνεύματι* ist griechisch nur durch D und Cosmas ed. Montf. III S. 184 D; V S. 211 D bezeugt, findet sich aber auch bei cop, d, vulgdemid, Ithac. c. Varim. II 14; III 10, Claudius-Hatto, Haimo und Hrabanus (Text). Thomas Aqu. unterscheidet drei Lesarten und bemerkt zu der ersten: *una est melior, quae habetur in graeco: et spiritum iustorum perfectorum, id est: accessistis ad spiritum sanctum, qui facit perfectos in iustitia.* Ob diese Angabe auf einer griech. Hs. wie D beruht oder aus dem Kommentar eines griech. Exegeten geschöpft ist, muß dahingestellt bleiben. Der trinitarische Charakter dieser LA tritt bei d bestimmt hervor, wo durch Einschaltung eines *et* eine andere Abteilung der Glieder bewirkt wird: *et spiritum iustorum funditorum et testamenti novi et sponsore Jesum.*

[13]) Für *τεθεμελιωμένων* zeugen bloß D, d und Hilar. tract. in Ps 124 (C. S. E. L. XXII S. 600): *ecclesia spirituum in domino fundatorum.* Cf hierzu Hen. 41, 8: der die Geister der Gerechten fest gegründet hat in dem Namen seiner Gerechtigkeit.

und ergibt keine klare Vorstellung. Der Sing. wird also auf einem Schreibfehler beruhen, der in ältester Zeit, wo noch keine Abkürzungen verwendet wurden, sich leicht einschleichen konnte [14]). Bei der gewöhnlichen LA gewinnt man auch eine einleuchtendere Gedankenverbindung mit dem Folgenden. Das rettende Eingreifen Gottes zugunsten der Seinen und die Vollendung der Verstorbenen ruhen schließlich auf der Person und dem Werk des Heilsmittlers. So ist es wohl begründet, daß die beiden letzten Glieder sich mit Jesus und seinem Blut befassen. Als *διαθήκης μεσίτης* (8, 6; 9, 15) nimmt Jesus in der ntl Ordnung die gleiche Stellung ein wie Moses in der atl, aber die durch ihn vermittelte Gottesstiftung ist eine neue, bessere und ermöglicht eben darum ein ganz anderes Verhältnis zu Gott. Während die neue *διαθήκη* im Gegensatz zu der *παλαιά* (2 Kr 3, 14) sonst immer *καινή* heißt (8, 8. 13; 9, 15), wird sie hier *νέα* genannt. Nach dem Sprachgebrauch des älteren Griechisch würde sie damit als etwas erst vor kurzem Entstandenes, noch Frisches und Unverbrauchtes bezeichnet. In diesem Sinne paßt jedoch *νέος* nicht zur Charakterisierung der neuen Gottesstiftung, die ja im Unterschied von der alten eine *διαθήκη αἰώνιος* (13, 20) und nicht wie jene (8, 13) der Abnützung ausgesetzt ist. In der späteren Gräcität wird der Unterschied zwischen *νέος* und *καινός* nicht immer festgehalten [15]). So wird auch hier die *νέα διαθήκη* als die Gottesstiftung gedacht sein, welche an die Stelle der früheren tritt und sie durch Gewährung einer vollkommenen Gemeinschaft mit Gott überbietet [16]). Die entscheidende Bedeutung, welche dem Tode Christi hierbei zukommt, rechtfertigt es, daß der Vf neben Jesus dessen Blut noch besonders erwähnt. In Analogie mit dem bei der Bundesschließung auf die atl Gemeinde gesprengten Tierblut (9, 19 ff.) heißt es *αἷμα ῥαντισμοῦ*, weil es als *αἷμα διαθήκης* (10, 29 f.; 13, 20) das Reinigungs- und Weihemittel zur Herstellung der Verbindung mit Gott ist, indem es, innerlich zugeeignet, das Gewissen reinigt (cf 9, 13 f.; 10, 22 f., auch 1 Pt 1, 2; Barn 5, 1). Als *αἷμα ῥαντισμοῦ* redet Christi

---

[14]) D verwendet v. 23 die Abbreviatur $\overline{\Pi N I}$, während der Plur. *πνεύμασι* stets ausgeschrieben wird. Das Zusammentreffen von d, Jthac. und cop beweist, daß die LA *πνεύματι* am Anfang des 4. Jahrhunderts schon existierte.

[15]) Cf *νέα γένεσις ὀρνέων* Sap 19, 11, wozu *ξένη γενῦσις* 16, 2 die Parallele bildet. Besonders lehrreich ist Test. Levi 8, 14: *ὁ δὲ τρίτος ἐπικληθήσεται αὐτῷ ὄνομα καινόν, ὅτι βασιλεὺς ἐκ τοῦ Ἰούδα ἀναστήσεται καὶ ποιήσει ἱερατείαν νέαν κατὰ τὸν τύπον τῶν ἐθνῶν εἰς πάντα τὰ ἔθνη.* Weniger sicher ist *ἡ νέα Ἱερουσαλήμ* Test. Dan 5, 12. In den Papyri ist der Unterschied zwischen *νέος* und *καινός* ebenfalls nicht mehr deutlich wahrzunehmen cf Exposit. 1909. I S. 476.

[16]) Ob die Wahl von *νέας* durch den Rhythmus bedingt ist (Blaß), mag dahingestellt bleiben.

Blut, wie der Vf nachträglich hinzufügt, Besseres als Abel. Wie 11, 4 spielt er hiermit auf Gen 4, 10 an. Was dort gesagt wird, führt die jüdische Überlieferung noch deutlicher aus, wenn sie berichtet, Abels Blut, bzw. sein abgeschiedener Geist erhebe bei Gott Klage wider den Mörder (Jub. 4, 3; Hen. 22, 5—7, cf auch Philo oben S. 348 A 71)[17]. Vom gleichen Gedanken geleitet, setzt der Vf hier Christi Blut mit Abel in Kontrast. Während Abel in seinem Blute Gott um Rache anruft[18], fleht Christi Blut um Vergebung. *κρεῖττον* wird am besten als Adjektiv gefaßt cf 11, 40[19]. Betrachtet man es lieber als Adverb (cf 1 Kr 7, 38), so muß man gleichwohl mit Bleek u. a. seine Beziehung auf den Inhalt des *λαλεῖν* festhalten. Nur so bleibt der sachliche Gegensatz gewahrt, der allein die Heranziehung Abels rechtfertigt[20] und in einem markanten Schlußbild nochmals den ganzen Abstand zwischen der atl und ntl Ordnung vergegenwärtigt.

Die Gegenüberstellung der Eigenart des AB und des NB liefert nun dem Vf die Grundlage für eine erneute Mahnung. Die Rückbeziehung auf 12, 18—24 tritt allenthalben hervor. Dennoch fügt der Vf die Aufforderung v. 25 ohne Folgerungspartikel an das Vorhergehende an, da der Abschnitt v. 18 ff. selbst wieder dem Vorangegangenen zur Begründung gedient hat. Das Asyndeton verleiht dem Mahnwort eindringlichen Ernst, ja eine fast drohende Haltung. [12, 25]: Sehet zu, daß ihr den nicht abweiset, der da redet; denn wenn jene nicht entronnen sind, die den abwiesen, welcher sich auf Erden kundgab, viel weniger wir, wenn wir dem vom Himmel [sich Bekundenden] den Rücken kehren. Mit *βλέπετε κτλ.* (cf 3, 12) warnt der Vf die Leser vor einem Verhalten ähnlich dem der Israeliten (v. 19). Hinter der un-

---

[17]) Die Vorstellung, daß das Blut eines unschuldig Getöteten oder die in und mit dem vergossenen Blut vom Körper getrennte Seele zu Gott schreie, findet sich in der jüdischen und christlichen Literatur mehrfach cf 2 Mkk 8, 3; Hen. 47, 1; Hiob 24, 12; Ap 6, 9—11; Hen. 9, 1—3. 10 f.; 22, 12.

[18]) Die LA *παρὰ τὸ Ἀ.* (L Min) statt *παρὰ τὸν Ἄβελ* ist Korrektur, die dem Blute Christi das Blut Abels gegenüberstellt. Man braucht nicht einmal brachylogische Redeweise anzunehmen, da der Vf sich auch 11, 4 Abel selbst als in seinem Blute redend vorstellt.

[19]) Die LA *κρείττονα* (17 einige Min Thdrt Cosm.) ist sinngemäße Korrektur.

[20]) Del., Hofm., die *κρεῖττον λαλεῖν* durch „stärker" oder „nachdrücklicher reden" wiedergeben, fügen bezeichnenderweise den Kontrast zwischen Strafe und Begnadigung nachträglich auch ihrer Auslegung ein. Nur Seeberg beseitigt ihn ganz, indem er annimmt, der Vf stelle dem als Sühnleiden gewerteten Tod Abels den Tod Christi als wirkungskräftigere Sühne gegenüber. Von dieser Schätzung des Blutes Abels begegnet jedoch in der jüdischen und christlichen Überlieferung (cf Mt 23, 35), auch speziell im Hb nicht die geringste Spur.

schuldigen Bitte des Volkes, nicht selbst den betäubenden Schall der Rede Gottes hören zu müssen, sondern das göttliche Wort durch die Vermittlung Mosis vernehmen zu dürfen, verbarg sich die Unwilligkeit, ihm zu gehorchen. Die Abweisung der Rede Gottes war eine Abweisung des Redenden selbst. Einer gleichen Versündigung würden sich die Leser schuldig machen, wenn sie der im Evangelium fort und fort mahnend und einladend an sie ergehenden Stimme Gottes (cf 3, 7. 15; 4, 7) das Gehör versagen wollten [21]). Die Leser haben noch viel mehr Grund, sich davor zu hüten, als die Israeliten. Dies gibt ihnen der Vf mit einer an 2, 2 f.; 10, 28 f. erinnernden Schlußfolgerung zu bedenken. Wenn jene (cf 4, 2) dem Gerichte Gottes nicht entgangen sind (2, 3) [22]), so wird das bei ihnen noch viel weniger der Fall sein [23]), da sie eine viel höhere Offenbarung Gottes empfangen haben. Worin nach des Vf's Meinung deren Überlegenheit besteht, unterliegt keinem Zweifel. Unmöglich kann er, wie einzelne Ausleger annehmen, Moses als *τὸν ἐπὶ γῆς χρηματίζοντα* und Christus als *τὸν ἀπ' οὐρανῶν* sc. *χρηματίζοντα* einander gegenüberstellen wollen [24]). Von der Vermittlung der göttlichen Offenbarung durch menschliche Boten, unter denen der Sohn alle anderen überragt (cf 1, 1 f.; 3, 5 f.), ist im Zusammenhang nirgends die Rede. Wie der *λαλῶν* 25^a so ist auch der *χρηματίζων* 25^b niemand anders als Gott selbst (cf v. 26), aber seine Selbstbekundung erfolgt das eine Mal *ἐπὶ γῆς*, das andere Mal *ἀπ' οὐρανῶν*. Obwohl nämlich die LA *ἐπὶ γῆς παραιτησάμενοι τὸν χρηματίζοντα* wahrscheinlich die richtige ist [25]), kann *ἐπὶ γῆς* nicht mit *παραιτησάμενοι* verbunden werden. Daß die Israeliten nirgends anders als auf Erden Gottes Offenbarung abweisen konnten, ist ein so selbstverständlicher Gedanke, daß er nicht ausgesprochen zu werden

---

[21]) Die Beifügung von *ἡμῖν* zu *λαλοῦντα* (D d sah aeth) ist sinngemäßes Interpretament.

[22]) Die LA *ἐξέφυγον* (ℵ*ACP 17. 57. 118 d vulg Chrys. u. a.) ist besser bezeugt als *ἔφυγον* (ℵ°DKLM 1739 Min Thdrt u. a.).

[23]) Zu *πολὺ μᾶλλον* ist aus dem Bedingungssatz *οὐκ ἐκφευξόμεθα* zu ergänzen.

[24]) So von griech. Exegeten Oekum., Theophyl., doch betrachten diese Moses und Christus nur als die Organe des durch sie redenden Gottes. Daher unterscheidet sich ihr Verständnis nicht prinzipiell von dem anderer, die wie Chrys. im zweiten oder wie Euthym. im ersten Fall an eine unmittelbare Offenbarung Gottes denken.

[25]) Folgende Textgestalten stehen einander gegenüber: 1) *ἐπὶ γῆς παραιτησάμενοι τὸν χρηματίζοντα* ℵ*ACDM 17. 1739 Cyr. d cop; 2) *τὸν ἐπὶ γῆς παραιτησάμενοι χρηματίζοντα* ℵ°KLPMin Chrys. Thrdt Dam. Oekum. Theophyl. Euthym., 3) *παραιτησάμενοι τὸν ἐπὶ γῆς χρηματίζοντα* 31. 37. 68. 73. 80. 116. 136. 137. 259. 302. Von diesen Lesarten besitzt Nr. 1 durch ihr Alter, den Wert ihrer Zeugen und ihre Verbreitung den Vorrang vor Nr. 2 und vollends vor Nr. 3. Auch die inneren Gründe sprechen zu ihren Gunsten. Nr. 2 und 3 sind das Produkt fortschreitender Textglättung.

brauchte [26]). Auch fiele bei dieser Auffassung der Kontrast mit dem Folgenden weg. *ἐπὶ γῆς* gehört zu *χρηματίζοντα* und ist der gewählten Wortstellung des Hb entsprechend (cf v. 11) um des Nachdrucks willen vorausgenommen [27]). In der Tatsache, daß Gott bei seiner Offenbarung am Sinai sich auf Erden vernehmen ließ, erblickt der Vf ein kennzeichnendes Merkmal der atl Offenbarung überhaupt. Die damalige Selbstbezeugung Gottes war auf irdische Verhältnisse berechnet und führte nicht über den Bereich des irdischen Lebens hinaus. Anders die Offenbarung, die wie die ntl vom Himmel her erfolgt [28]). Sie hat durchaus himmlischen Charakter. Sie verleiht eine Berufung, die vom Himmel ausgeht und zum Himmel hinführt (3, 1), sie vermittelt himmlische Gaben (6, 4f.) und versetzt in Gemeinschaft mit dem himmlischen Jerusalem (v. 22), dem überweltlichen Sehnsuchts- und Hoffnungsziel der Gemeinde [29]). Ein *ἀποστρέφεσθαι τὸν ἀπ' οὐρανῶν* [30]) sc. *χρηματίζοντα* bedeutet demnach nichts Geringeres als die Ab-

---

[26]) Das Bestreben, einen erträglichen Sinn zu gewinnen, hat d zu der unmöglichen Übersetzung verleitet: *in terra- venia postulantes ab eo praestantem divitias.* Westcott, besonders aber Kähler, Weiß, v. Soden suchen den Widersinn dadurch zu beseitigen, daß sie *ἐπὶ γῆς* sowohl zu *παραιτησάμενοι* als zu *τὸν χρηματίζοντα* beziehen, allein 25° steht dem entgegen.

[27]) Allerdings wird Ex 20, 22; Deut 4, 36 gesagt, Gott habe bei der Gesetzgebung *ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* zu dem Volke gesprochen; aber daß das nur in relativem Sinne gemeint ist, zeigt Neh 9, 13: *ἐπὶ ὄρος Σινᾶ κατέβης καὶ ἐλάλησας πρὸς αὐτοὺς ἐξ οὐρανοῦ.* Nach Mechiltha zu Ex 20, 22 (Winter-Wünsche S. 225f.) läßt sich die Differenz zwischen Ex 19, 20 und 20, 22 durch Deut 4, 36 ausgleichen entsprechend der Auslegung Akibas: Daß der Heilige, geb. sei er! die oberen Himmel heruntergesenkt hat auf den Gipfel des Berges und so mit ihnen von den Himmeln hergeredet hat cf Ps 18, 10. — Ähnlich 4 Esra 3, 17f.

[28]) Die meisten patristischen Exegeten und Übersetzer ergänzen zu *τὸν ἀπ' οὐρανῶν* aus dem Vorhergehenden ohne weiteres *χρηματίζοντα* cf Jer 32, 30 LXX (zum Verb cf Hb 8, 5; 11, 7). Thdrt denkt an den bei der Parusie vom Himmel kommenden Christus, was an v. 26 nur scheinbar eine Stütze hat. Abgesehen davon, daß nach dem Zusammenhang Christus gar nicht gemeint sein kann, war es ja nicht der in Herrlichkeit Erscheinende, sondern der durch das Fleisch und den Tod Gekennzeichnete, an dem sich die Leser stießen.

[29]) Die Beziehung des Redens Gottes auf die göttliche Stimme bei der Taufe Christi (Ephr.) oder das Sprechen Gottes durch den vom Himmel gekommenen Christus (Lünem.) scheitert an dem Präsens *λαλοῦντα* bzw. *χρηματίζοντα.* Aber auch die Erklärung des *χρηματ. ἀπ' οὐρανῶν* daraus, daß „sein jetzt an uns ergehendes Wort das Wort seines zu ihm in die Überweltlichkeit erhöhten Sohnes ist", (Hofm. und mit verschiedenen Modifikationen die meisten Neueren) trägt die oben nicht direkt enthaltene Beziehung auf Christus ein. Die im Text gegebene Auslegung berührt sich am meisten mit Riehm S. 92—98.

[30]) *Ἀποστρέφεσθαί τινα* „sich ganz von jemand abwenden" (2 Tm 1, 15; Tt 1, 14) ist stärker als *παραιτεῖσθαι.* — Der Plur. *οὐρανῶν* (A C D K L P Min Cyr. Thdrt Dam. d vulg cop) ist besser bezeugt als der allerdings eher zu erwartende (cf S. 117 A 7) Sing. *οὐρανοῦ* (ℵ M 67** Min Chrys.).

kehr von dem Gott, der durch seine himmlische Berufung zum vollendeten Heile führen will. Der Vf sagt nicht, daß es bei den Lesern schon dahin gekommen sei, aber durch ἡμεῖς οἱ ἀποστρεφόμενοι gibt er zu verstehen, daß sie im Begriff sind, dahin zu gelangen, wenn sie die eingeschlagene Richtung weiter verfolgen. Freilich benimmt er auch hier, indem er sich durch ἡμεῖς [31]) mit den Lesern zusammenschließt, seinem Worte den Eindruck verletzender Schärfe.

Wie die Art der ntl Offenbarung so bezeugt auch ihr Inhalt ihre die atl weit überragende Bedeutung. und damit zugleich die viel größere Verantwortlichkeit, welche ihr Empfang in sich schließt: [12, 26 f.] Dessen Stimme damals die Erde erschütterte, nun aber hat er eine Verheißung gegeben, welche lautet: Noch einmal werde ich erbeben machen nicht allein die Erde, sondern auch den Himmel. Aber das „noch einmal" weist hin auf die Verwandlung dessen, was erschüttert wird, als eines Gemachten, damit das Unerschütterliche bleibe. Die Gottesoffenbarung am Sinai war nach Ex 19, 18 von einem Erdbeben begleitet (cf auch Ps 77, 18; 144, 7) [32]). Der Vf sieht darin nicht bloß ein schreckhaftes Zeichen der Macht Gottes, das die Furcht des Volkes (v. 25. 19) erklärlich macht. In diesem Fall könnte er die Erderschütterung nicht der Himmel und Erde umfassenden Katastrophe v. 25^{b} gegenüberstellen. Vielmehr erblickt er in der Beschränkung jener Erschütterung auf die Erde ein Anzeichen davon, daß die Offenbarung auf dem Sinai eine bloß den Bereich der Erde umfassende, vorläufige, die Vollendung noch nicht herbeiführende Kundgebung Gottes gewesen sei. Jetzt in der Zeit des NB steht dagegen eine Erschütterung nicht bloß der Erde, sondern auch des Himmels in Aussicht, also eine Betätigung der Macht Gottes, die eine abschließende, die ganze Welt umfassende Neuordnung zur Folge hat. Der Kontrast zwischen 26^{a} und 26^{b} ist formell allerdings nicht genau durchgeführt. Statt von der auf Himmel und Erde sich erstreckenden Bewegung redet der Vf von der sie ankündigenden Verheißung. Er tut das nicht, um die göttliche Zusage als erst der Zeit des NB angehörig hinzustellen, sondern weil er das die Verheißung enthaltende Schriftwort (Hagg 2, 6) anführen will. Die Aussage hat also den Sinn: Was aber

---

[31]) Statt ἡμεῖς bieten nur C 43. 47 ὑμεῖς.

[32]) Statt וַיֶּחֱרַד כָּל־הָהָר Ex 19, 18 Mas., Mechiltha (Winter-Wünsche S. 203), Targ. lesen 9 hebr. Mss., LXX, Philo III quis rer. div. her. 251 (51); Jos. ant. III 82 (5, 2) וַיֶּחֱרַד כָּל־הָעָם cf Ex 19, 16. Der Vf des Hb nimmt auch hier schwerlich auf den hebr. Text Bezug, sondern ist in seiner Anführung durch andere Aussagen des AT bestimmt wie Jdc 5, 4 f.; Ps 68, 8 f., besonders aber durch Ps 77, 18; 114, 7, wo es heißt ἐσαλεύθη ἡ γῆ.

die Gegenwart anbetrifft, so hat er verheißen [33]). Das Wort Haggais citiert der Vf in sehr freiem Anschluß an die LXX. Um einen Gegensatz zu dem die Gesetzgebung begleitenden Erdbeben zu gewinnen, nennt er als Objekt des *σείειν* nur *τὸν οὐρανόν* und *τὴν γῆν*, stellt die beiden Begriffe um und verschärft ihren Kontrast durch die Einfügung eines *οὐ μόνον, ἀλλά* [34]). Ebenso stark differiert die griechische Übersetzung vom hebr. Original. Die Worte des Grundtextes עוֹד אַחַת מְעַט הִיא besagen, es werde nur noch eine einzige Periode und zwar eine solche von kurzer Dauer verstreichen, bis der Herr eine universelle, den Abschluß der Geschichte und die Neugestaltung aller Verhältnisse herbeiführende Katastrophe werde eintreten lassen. Indem die LXX מְעַט הִיא unübersetzt läßt und אַחַת durch *ἅπαξ* wiedergibt, drückt sie den Gedanken aus, es werde nochmals (wie schon früher) und zwar nur noch ein einziges Mal eine die ganze Welt umfassende Erschütterung erfolgen. Die in dem *ἅπαξ* liegende Vorstellung der Einmaligkeit gehört also nur der LXX an, ist aber dem ursprünglichen Sinn des Prophetenworts insofern doch nicht fremd, als eine Umgestaltung des Weltalls selbstverständlich eine Wiederholung ausschließt. Diesen Gedanken greift der Vf v. 27 heraus, während er v. 26 nur den Umfang der Erschütterung ins Auge faßt. Das *ἔτι ἅπαξ* kündigt eine Umwandlung an, durch welche die *σαλευόμενα* d. h. die Dinge, die ihrer Natur nach einer Erschütterung zugänglich sind, in einen ganz anders gearteten, abschließenden Zustand übergeführt werden. Inwiefern sie einer Veränderung fähig sind, erklärt die Apposition *ὡς πεποιημένων*. Ihre Meinung kann allerdings nicht sein, alles, was in der Zeit entstanden sei, müsse auch mit der Zeit vergehen. Auch der neue Himmel und die neue Erde sind Gottes Werk cf Jes 66, 22; (65, 17). Von einer ewigen, nicht durch Gottes Schöpferwillen hervorgebrachten Welt weiß der Vf nichts (cf 1, 2. 10—12; 11, 3). Dennoch eignet sich die Apposition gut zur Erläuterung des Gedankens. Obwohl der Himmel und die Erde bei allem Wechsel, der sich an ihnen vollzieht, ihren Bestand unerschütterlich zu behalten scheinen, sind sie doch der Erschütterung ausgesetzt. Weil

---

[33]) Hofm. hält die Verbindung von *ἐπήγγελται* mit *νῦν* für durchaus zutreffend und erklärt: Das Perf. *ἐπήγγελται* besagt, daß diese Verheißung Gottes jetzt als eine der Gegenwart geltende vorliegt und ihrer Erfüllung entgegensieht, ähnlich Weiß, Kähler; allein nicht der Akt, sondern nur das Resultat gehört der Gegenwart an. Die richtige Auffassung vertritt schon Schlicht. Subjekt von *ἐπήγγελται* wie von *λέγων* ist nach dem Folgenden Gott cf auch Rm 4, 21.

[34]) Hagg 2, 6 lautet in der LXX: *ἔτι ἅπαξ ἐγὼ σείσω τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν καὶ τὴν ξηράν*. Wie in der LXX verdient auch im Hb *σείσω* (ℵ A C M 17. 67**. 1739 u. a. Verss.) den Vorzug vor *σείω* (D K L P Min d arm). Letzteres ist Konformation mit Hagg 2, 21.

aus Gottes Schöpferhand hervorgegangen, sind sie auch seinem Schöpferwillen unterworfen. Es hängt allein von ihm ab, wie lange sie bestehen, und was aus ihnen werden soll. Sind sie als *σαλευόμενα* gemacht, so sind sie nicht dazu bestimmt, ewig zu bleiben, sondern haben ihre Bedeutung bloß in der Zeit und für die Zeit. Ihre schließliche Umwandlung zielt darauf ab, daß zu dauernder Existenz gelangt[35]), was seinem Wesen nach keiner Erschütterung mehr unterliegt. Bei diesem Verständnis ist vorausgesetzt, daß der Absichtssatz *ἵνα μείνῃ κτλ.* von *τὴν τῶν σαλ. μετάθεσιν* abhängt und nicht von *πεποιημένων*. Im letzteren Fall würde der durch *ἔτι ἅπαξ* angekündigte Hauptgedanke, auf die bevorstehende Erschütterung der Welt werde keine weitere mehr folgen, höchstens durch den zu *μετάθεσιν* gehörigen Artikel[36]) angedeutet, nicht aber eigens ausgesprochen[37]). Umgekehrt findet die Aussage von 27^a in dem Finalsatz 27^b einen vollkommen entsprechenden Abschluß. Die gewaltige Erschütterung, mit welcher die für den NB gegebene Verheißung sich verwirklicht, scheint auf den ersten Blick eine verhängnisvolle Katastrophe zu sein, in Wahrheit dient sie dazu, die Welt der Wandelbarkeit und Vergänglichkeit durch die Welt des Bestandes und der Unvergänglichkeit zu ersetzen.

Das Gewicht, das bei der angegebenen Konstruktion dem Finalsatz 27^b zukommt, macht es auch allein verständlich, daß der Vf aus ihm mit *διό* eine Folgerung ableitet, welche der negativen Ermahnung v. 25 ihr positives Korrelat zur Seite stellt:

---

[35]) Der Aor. *μείνῃ* ist ingressiv gemeint cf Kühner-Gerth § 386, 5. Die Umwandlung bezweckt den Eintritt eines dauernden Zustandes.

[36]) Ob *τήν* vor (ℵ*AC 17. 57. 93. 377) oder hinter (ℵ^{c}KLPMin) *τῶν σαλευομένων* zu lesen ist, hat für den Sinn keine Bedeutung. Weggelassen wird der Art. nur von DM.

[37]) Wohl alle griech. Exegeten, deutlich Oekum., Theophyl., Euthym. machen *ἵνα* von *τὴν μετάθεσιν* abhängig, so auch die meisten Neueren. Dagegen verknüpft anscheinend schon d das *ἵνα* mit *πεποιημένων*: *mobilium translationem factorum, ut mancant quae non moventur.* Bei dieser Konstruktion sind je nach der Fassung des *μένειν* wieder zwei Auslegungen möglich: 1) Bei der transitiven gewinnt man den Sinn, die *σαλευόμενα* seien gemacht, um die *μὴ σαλευόμενα* zu erwarten (so zuerst Bauldry 1699 bei Wolf, Curae philologicae et criticae Bd IV 1741 S. 795, neuerdings Hofm., Weiß). Aber in der Verbindung mit *μὴ σαλευόμενα* ist für *μένειν* die intransitive Bedeutung „bleiben" natürlicher cf Jes 66, 22; (AG 27, 41). zumal die Idee des Bleibens im Hb eine große Rolle spielt cf 7, 3. 24; 10, 34; 13, 1. 14; (1, 11). 2) Bei der intransitiven Fassung ergibt sich der Gedanke, Gott habe das Wandelbare im Hinblick auf das daraus herauszugestaltende Unwandelbare geschaffen (Grotius, Bengel, Tholuck, Del., Riehm S. 129f.). Allein, wenn es noch einer *μετάθεσις* bedarf, damit die *μὴ σαλευόμενα* aus den *σαλευόμενα* hervorgehen, so kann das Bleiben des Unwandelbaren nicht wohl als der Zweck bezeichnet werden, welchem die Hervorbringung des Wandelbaren dienen sollte.

[12, 28f.] Darum, da wir ein unerschütterliches Reich empfangen, laßt uns dankbar sein, wodurch wir Gott wohlgefällig dienen, mit Scheu und Furcht, denn unser Gott ist ein verzehrendes Feuer. Mit dem Participialsatz *βασιλείαν ἀσάλευτον παραλαμβάνοντες* nimmt der Vf den 27b ausgesprochenen Gedanken wieder auf, aber nicht ohne ihn zu erweitern; denn der Begriff der *βασιλεία* trat dort noch nicht heraus. Der Vf knüpft damit schwerlich an eine einzelne Weissagung des AT, etwa Hagg 2, 21f. oder Dan 7, 18 an[38]). Vielmehr greift er auf den centralen Inhalt der atl Heilsverheißung und der ntl Heilsverkündigung zurück. Die Vollendung des Heils soll dadurch herbeigeführt werden, daß Gottes Herrschaft sich über alles ausdehnt, alles ihren Gesetzen untertan macht und alles mit ihren Kräften durchdringt. Als letztes Ziel der Geschichte ist das von keiner anderen Herrschaft mehr abgelöste, allumfassende Gottesreich eine *βασιλεία ἀσάλευτος*, in der die Heilsgedanken Gottes ihre vollkommene Verwirklichung finden. Nach der auf die Gegenwart (cf *νῦν* v. 26) lautenden Weissagung Haggais steht die Verwirklichung des Vollendungszustandes in unmittelbarer Aussicht. Die Angehörigen des NB sind, wie das Präsens *παραλαμβάνοντες* andeutet, im Begriff, die *βασιλεία ἀσάλευτος* zu empfangen. So gebührt es ihnen, ihre Schätzung des ihnen dargebotenen, aber noch unsichtbaren Heilsgutes dadurch zu beweisen, daß sie es dankbar annehmen[39]). Damit leisten sie Gott den Dienst, der ihm wohlgefällig ist. Im Gegensatz zu den unvollkommenen Opfern des AB, die Gott nicht begehrte (10, 5f.), trägt die Danksagung als das entsprechende Verhalten gegenüber dem göttlichen Gnadenwillen in sich selbst die Gewähr, ein Gott wohlgefälliger Kultus zu sein (cf 9, 14; 13, 15f.). Da der Relativsatz *δι' ἧς κτλ.* nur den Zweck haben kann, zu erklären, warum

---

[38]) In Hagg 2, 21ff. wird die Weissagung 2, 6 wiederholt und daran die Ankündigung der Vernichtung der Weltmächte und der Erhöhung des Hauses Davids geknüpft, aber die Herstellung einer *βασιλεία ἀσάλευτος* nicht in Aussicht gestellt. Dan 7, 18 heißt es bei Theodotion: *καὶ παραλήψονται τὴν βασιλείαν ἅγιοι ὑψίστου καὶ καθέξουσιν αὐτὴν ἕως αἰῶνος τῶν αἰώνων*; cf auch v. 27. An Hb 12, 28 erinnert hier namentlich *παραλήψονται τὴν βασιλείαν*. Dieser Ausdruck steht aber wie gewöhnlich in dem Sinn: die Herrschaft erlangen, die Regierung antreten cf Dan 5, 31; 6, 28; 2 Mkk 4, 7; 10, 11; Ps.-Aristeas 36; Jos. ant. XV 16 (2, 2); (3 Esra 4, 43; weitere Nachweise bei Bleek III S. 974). Im Hb ist diese Bedeutung durch den Zusammenhang ausgeschlossen. Die *βασιλεία* ist hier das den Gläubigen zugesagte Heilsgut, das Reich, als dessen Herrscher Gott gedacht ist, nicht die Gläubigen cf Oekum., Theophyl., Euthym.

[39]) Während die griech. Ausleger *χάριν ἔχωμεν* nach gewöhnlichem Sprachgebrauch (cf Lc 17, 9; 1 Tm 1, 12; 2 Tm 1, 3; 2 Mkk 3, 33) durch *εὐχαριστῶμεν* umschreiben, übersetzen syr[1], Ephr., cop? unrichtig, als ob *τὴν χάριν κατέχωμεν* dastände, *gratiam teneamus*.

der Vf die Danksagung als das den Gläubigen des NB gebührende und auch voll genügende Verhalten gegenüber der göttlichen Darbietung gefordert hat, so ist mehr noch aus inneren als aus äußeren Gründen der Indik. *λατρεύομεν* dem Konj. vorzuziehen. Die Ersetzung des *o* durch *ω* erklärt sich neben *ἔχωμεν* ohnehin leicht genug [40]). Sollte durch den Konj. *λατρεύωμεν* zum Ausdruck gebracht werden, worin sich der Dank zu betätigen habe, so wäre *εὐαρέστως* unangebracht, und die präpositionale Bestimmung *μετὰ εὐλαβείας καὶ δέους* müßte in den Relativsatz einbezogen werden. Letzteres geht darum nicht an, weil sie durch v. 29 eigens begründet wird und also zu viel Nachdruck hat, um als untergeordnetes Glied eines Relativsatzes gelten zu können. In Wirklichkeit fügt sie ein neues Moment bei [41]). Der Dank für das im Evangelium dargebotene unerschütterliche Reich soll gepaart sein mit ehrfurchtsvoller Scheu (cf 5, 7) vor dem Gott, der im Begriff steht, in der Umwandlung von Himmel und Erde die Größe seiner Macht zu offenbaren, und mit Furcht vor dem Richter, der die Verschmähung seiner Gnade mit schonungslosem Ernste ahndet [42]). Der Gott, zu dem sich die Gemeinde des NB bekennt, erweist sich ja in seinem heiligen Zorneseifer als ein verzehrendes Feuer (cf Deut 4, 24, auch 9, 3) für alle, die seinen Heilswillen in Unglauben und Ungehorsam mißachten. Da der Gott des NB für den Vf kein anderer ist als der Gott des AB, so darf man nicht übersetzen: denn auch unser Gott ist ein verzehrendes Feuer. Das würde ohnehin die Wortstellung *καὶ γὰρ ἡμῶν ὁ θεός* erfordern. Wie 4, 2 ist *καὶ γάρ* ein einfaches *etenim*. Das drohende Schlußwort will den Lesern nochmals den ganzen Ernst ihrer Lage zum Bewußtsein bringen.

---

[40]) Wenn die Vertauschung von *o* und *ω* überhaupt mehr als eine orthographische Differenz ist (cf oben S. 146 A 82), so entscheidet für die LA *ἔχωμεν . . . λατρεύομεν* (M arm Chrys. Euthym.) außer dem Zusammenhang namentlich der Umstand, daß sich aus ihr die Entstehung der anderen Varianten leicht erklärt. *ἔχωμεν . . . λατρεύωμεν* (A C D L Thdrt Dam.) beruht auf Assimilation des zweiten Verbums an das erste, *ἔχομεν . . . λατρεύομεν* (ℵ K P syr^{s} Athan. Cosm.) auf Assimilation des ersten Verbums an das zweite, *ἔχομεν . . . λατρεύωμεν* (17 d vulg Cyr.) auf willkürlicher Schreibung.

[41]) Von den griech. Exegeten verbinden Oekum. und Euthym. *μετὰ κτλ.* deutlich mit *χάριν ἔχωμεν*.

[42]) Die Schlußworte von v. 28 lauten nach dem bestbeglaubigten Text *μετὰ εὐλαβείας καὶ δέους* (ℵ* A C D 17. 71. 73. 80. 137. 285). Zur Empfehlung gereicht dieser L A auch, daß *δέος* im NT nur hier vorkommt. Durch Dittographie der Vokale von *καί* scheint daraus die L A *μετὰ εὐλ. καὶ αἰδοῦς* (ℵ^{c} M P 1739 Orig. Euthym.) entstanden zu sein. Endlich wurden der geläufigen Verbindung von *αἰδώς* und *εὐλάβεια* zuliebe (cf Philo leg. ad Caium [44]; weitere Nachweise bei Bleek III S. 977) die beiden Begriffe umgestellt: *μετὰ αἰδοῦς καὶ εὐλαβείας* (K L Min Chrys. Thdrt). Zu *εὐλάβεια* cf oben S. 131 f. A 46. 48 (In A 48 sind die Worte „hier parallel mit *δέος*“ Z. 5 unmittelbar hinter Hb 12, 21 Z. 2 zu setzen).

Schlußworte 13, 1—25.

Wie eine Art Nachtrag nimmt es sich aus, wenn der Vf mit 13, 1 zu Ermahnungen von so allgemeiner Natur übergeht, daß sie ungefähr ebenso an jede andere Gemeinde gerichtet sein könnten[43]). Immerhin fehlt es schon in dem ersten Abschnitt nicht an einer durch die besondere Situation der Leser bedingten Färbung (cf v. 3. 6), und in v. 7—16 kommt die Grundtendenz des Schreibens nochmals zu voller Geltung. Nicht minder trägt auch der briefliche Schluß (v. 17—25) durchaus individuelles Gepräge.

Der Vf beginnt den letzten Teil seines Briefes mit einer **Mahnung zur Betätigung der Bruderliebe und zur Reinheit des Wandels 13, 1—6.** Was das erste dieser Stücke betrifft, darf er bei den Lesern ohne weiteres auf williges Gehör rechnen: [13, 1—3] Die Bruderliebe soll [in Übung] bleiben. Die Gastfreundschaft vergesset nicht! Durch diese haben nämlich einige, ohne es zu wissen, Engel beherbergt. Gedenket der Gefangenen als Mitgefangene und der Geplagten als die ihr selbst auch im Leibe seid! Zur Bruderliebe braucht der Vf nicht zu ermahnen. Sie ist für die durch Christus zur Gotteskindschaft Gelangten und untereinander zu einer Bruderschaft (1 Pt 2, 17) Verbundenen selbstverständlich und demgemäß von den Lesern auch bisher geübt worden (6, 10; 10, 33). Sie steht aber in Gefahr zu erkalten, wenn das Band des Glaubens sich lockert und die Verfolgung dem einzelnen nahelegt, bloß auf die eigene Sicherheit bedacht zu sein (10, 24f.). Darum ist die Mahnung, an ihr festzuhalten, nicht überflüssig (cf Rm 12, 10; 1 Th 4, 9). Zu den im Altertum besonders wichtigen Formen ihrer Betätigung gehört die Gastfreundschaft v. 2. Angesichts der häufig genug eintretenden Verstoßung und Verfolgung der Christen seitens ihrer Volksgenossen und der mit der Aufnahme solcher Geächteten verbundenen Gefahr sollen sich die Leser der hier vorliegenden Pflicht bewußt werden[44]). Zur Motivierung seiner bezüglichen Ermahnung er-

---

[43]) Die allgemeine Haltung des Abschnitts 13, 1ff. wird durch zahlreiche Parallelen in der jüd. und christl. Literatur illustriert. Wenn A. Seeberg aus diesen den Schluß zieht, der Vf sei von einer christl. Bearbeitung des Lehrstücks der „Wege" abhängig, so übersieht er, wie stark der Wortlaut der Parallelen bei sachlicher Übereinstimmung differiert; überhaupt bleibt unklar, warum der Vf sich gedrungen fühlt, den Lesern alles das nochmals zu sagen, was sie in dem in ihrer Hand befindlichen Buche selbst nachlesen konnten.

[44]) Die Gastfreundschaft wird daher den Christen häufig empfohlen

innert der Vf an Erlebnisse, wie sie Abraham und Lot machten, die in der Meinung, Fremden Herberge zu gewähren, Engel bei sich aufnahmen [45]). Dabei überläßt er es den Lesern, sich selbst zu sagen, es könne sich auch ihnen Gelegenheit bieten, durch Aufnahme unscheinbarer Gottesboten zu einem unerhofften Segen zu gelangen (Mt 10, 41 f.; 25, 38. 40). Neben den Fremden werden die Leidenden der Bruderliebe zu teilnehmender Hilfeleistung empfohlen. Besonderen Anspruch hierauf haben wie früher (10, 34) die um ihres Glaubens willen Gefangenen, deren Schicksal die Leser als ihr eigenes mitempfinden sollen (1 Kr 12, 26). Aber überhaupt allen von Unglück Betroffenen cf 11, 25. (37) [46]) sollen sie ihre Teilnahme zuwenden im Bewußtsein, daß auch sie unter den gleichen Bedingungen des irdischen Daseins leben und selbst jeden Augenblick ähnlichen Ungemachs gewärtig sein müssen.

An die das gegenseitige Verhalten der Gemeindeglieder regelnden Mahnungen v. 1—3 schließen sich v. 4—6 einige auf das Privatleben bezügliche an. Die erste gilt der richtigen Führung der Ehe: [13, 4] In Ehren gehalten sei die Ehe bei allen und das Ehebett unbefleckt, denn Unzüchtige und Ehebrecher wird Gott richten. Die exegetische Tradition der alten und der mittelalterlichen Kirche hat in v. 4 fast ausnahmslos die Bestreitung einer dualistisch und asketisch begründeten Entwertung der Ehe gefunden, und einige neuere Erklärer sind ihr darin gefolgt [47]). Als Verbum wäre dann in 4^a am

---

Rm 12, 13; 1 Pt 4, 9; 1 Tm 3, 2; Tt 1, 8; 1 Clem. 10, 7; 11, 1; 12, 1. 3; Herm. mand. 8, 10, aber auch nachgerühmt 1 Clem. 1, 2; Herm. sim. IX 27, 2; Lucian de morte Peregr. 16.

[45]) Daß Abraham und Lot die Engel zunächst nicht als solche erkannten, wird hier ebenso vorausgesetzt wie in der jüd. Tradition cf Philo IV Abr. 107. 113 (22); quaest. in Gen. IV, 5; Jos. ant. I 196 (11, 2). Die echt griechische Konstruktion ἔλαθον ξενίσαντες (cf Blaß § 73, 4) haben die Lateiner nicht verstanden und daher entweder das Verbum durch ein anderes ersetzt (cf *didicerunt* d = ἔμαθον) oder den Sinn von 2^b umgedeutet, so vulg: *latuerunt quidam angelis hospitio receptis* = es sind einige [vor Unglück] geborgen gewesen, als sie Engel gastfreundlich aufgenommen hatten. Zu der auch in Hss. der vulg begegnenden LA *placuerunt* cf meine hist. Stud. S. 48. 231.

[46]) Die allgemeine Begründung in 3^b macht es wahrscheinlich, daß der Vf unter den κακουχούμενοι nicht bloß um des Glaubens willen Mißhandelte versteht, sondern wie 1 Clem. 59, 4; Jgn. Smyrn. 6, 2 von den Eingekerkerten zu den Leidenden überhaupt fortschreitet cf Oekum.: τῶν κακουχουμένων ἢ ἐν φυλακαῖς ἢ ἐν λιμῷ ἢ ἐν ἑτέρᾳ θλίψει. Zur Fürsorge für die Gefangenen cf Lucian de morte Peregr. 12.

[47]) Wie Clem. strom. IV 20 (129, 1) die Stelle versteht, läßt sich aus der kurzen Einführungsbemerkung nicht erkennen. Dagegen finden in 4^a Polemik gegen Überschätzung der Askese die Gegner des Hierakas bei Epiph. haer. 67, 2, Theophil. Alex. bei Hieronymus ep. 96, 18, Chrys. und alle späteren griech. Exegeten, ferner Ephr.?, Filastr. haer. 120, 1, Jovinian

ehesten ἐστίν zu ergänzen und also zu übersetzen: Schätzbar ist die Ehe und das Ehebett rein [48]). Aber auch wenn man dem durchweg ermahnenden Zusammenhang entsprechend (1—3. 5) richtiger ἔστω ergänzt, läßt sich wenigstens für die Worte τίμιος ὁ γάμος der gleiche Sinn aufrecht erhalten. Allein die beiden durch καί verbundenen Teile von 4ª sind zu gleichartig, als daß der erste vor asketischer, der zweite vor unsittlicher Mißachtung der Ehe warnen könnte. Überdies ist die patristische Erklärung nur möglich, wenn man in 4ᵇ die durch äußere und innere Gründe weniger empfohlene Partikel δέ für γάρ einsetzt, denn eine Begründung von 4ª kann 4ᵇ nicht enthalten, wenn sich 4ª gegen asketische Herabsetzung der Ehe wendet [49]). Eine zu geringe Einschätzung der Ehe liegt aber nicht bloß da vor, wo man sie geradezu als etwas Verwerfliches betrachtet oder der Virginität gegenüber als einen Stand von geringerer Heiligkeit taxiert; sie ist auch da vorhanden, wo die Ehe nicht rein geführt wird. Derartiger Herabwürdigung tritt der Vf entgegen. Das beigefügte ἐν πᾶσιν würde nicht viel sagen, wenn es wie v. 18 ausdrücken sollte, die Wertschätzung habe in allen Beziehungen zu erfolgen. Einen bedeutsamen Sinn gewinnt es nur, wenn man es nicht neutrisch, sondern maskulinisch faßt. Nicht bloß bei Verheirateten, sondern auch bei Unverheirateten, überhaupt bei allen soll die Ehe als ein unantastbares Heiligtum in Ehren stehen [50]). Eine praktische Folgerung hieraus ist dann die Forderung, das Ehelager von aller Ausschweifung rein zu halten [51]). Sie erhält ihren Nachdruck durch die Erinnerung an Gottes Gericht über alle, welche, sei es außerhalb der Ehe, sei es mit frevelhafter Antastung derselben, sich geschlechtlicher Verfehlung schuldig machen [52]). Mögen solche menschlicher Strafe unerreich-

bei Hieron. adv. Jov. I 3. 5, Haimo, Herv. u. a., von Neueren z. B. Del., Hofm., Zahn Einl. II³ S. 139.

[48]) Bei den meisten alten Exegeten und Übersetzern läßt sich nicht mit Sicherheit feststellen, welchen Modus sie voraussetzen. Den Indik. ergänzen, wie es scheint, Chrys., syr¹, Herv., Haimo (in der Erklärung, trotzdem er zuerst bemerkt: *subaudis sit*), den Imp. dagegen Theophyl.

[49]) Die LA δέ (C K L 044. 17 Min syr¹ aeth arm Clem. Eus. Did. Chrys. u. a.) unterliegt dem Verdacht, infolge der altkirchlichen Exegese das ursprüngliche γάρ (ℵ A D M P 1739 d vulg cop) verdrängt zu haben. Die beiden Konjunktionen werden freilich in den Hss. so häufig vertauscht, daß nicht notwendig besondere Absicht obgewaltet haben muß. Vielleicht haben auch 1 Kr 5, 13; Eph 5, 3 eingewirkt.

[50]) In gleichem Sinn, wie τίμιος AG 5, 34 mit bloßem Dativ verbunden wird, steht es hier mit ἐν cf Blaß § 41, 2, sonst mit ἐνώπιον Ps 115, 6 LXX oder παρά Sap 12, 7. Die Auslassung des schwierigen ἐν πᾶσιν (Min Patr.) bedarf keiner Erklärung.

[51]) Μιαίνειν begegnet in Verbindung mit κοίτη Gen 49, 4 und sonst cf Wettstein.

[52]) Während πορνεία alle Arten von außerehelichem Geschlechtsverkehr umfaßt, wird μοιχεία nach antiker Anschauung nur von (Ez 16, 32;

bar sein, dem Gerichte Gottes entgehen sie nicht. Dies gibt den Lesern das an den Schluß gestellte ὁ θεός mit Ernst zu bedenken.

Auf die Warnung vor Unzucht folgt nun wie auch häufig bei Paulus (1 Kr 5, 10f.; Eph 5, 3. 5; Kl 3, 5) eine solche vor Habsucht: [13, 5f.] Frei von Geldgier sei eure Art, indem ihr euch mit dem Vorhandenen begnügt! Er selbst hat ja gesagt: Ich will dich nimmermehr vernachlässigen und dich nimmermehr im Stich lassen, so daß wir getrost sagen: Der Herr ist mein Helfer; ich will mich nicht fürchten. Was will mir ein Mensch tun? Die Warnung vor Geldliebe, durch das Asyndeton nachdrucksvoll eingeführt (wie Rm 12, 9), gilt ebenso der Gesinnung wie dem Verhalten [53]). Ihre Befolgung ist freilich nur möglich, wenn man bereit ist, seine Bedürfnisse genügsam den vorhandenen Mitteln anzupassen [54]). Zu einer Zeit, wo die früheren Güterkonfiskationen (10, 34) sich wiederholen mochten, erscheint eine derartige Erinnerung besonders angebracht. Der Furcht vor drohendem Mangel an dem Notwendigen begegnet der Vf durch den Hinweis auf eine Verheißung, deren Zuverlässigkeit dadurch verbürgt wird, daß Gott selbst sie in der hl. Schrift kundgegeben hat [55]). In der LXX findet sich diese Zusage nur in annähernder Übereinstimmung mit dem Hb Deut 31, 6 (und 8 cf 1 Chron 28, 20): ὅτι κύριος ὁ θεός σου ὁ προπορευόμενος μεθ' ὑμῶν ἐν ὑμῖν οὐ μή σε ἀνῇ οὐδ' οὐ μή σε ἐγκαταλίπῃ (nach AG Lucian). Während also der Hb die Verheißung als ein Wort Gottes in 1. Person einführt, ist sie nach der LXX ein Ausspruch Mosis, der von Gott in 3. Person redet. Bei dem großen Nachdruck, welchen der Hb durch αὐτὸς εἴρηκεν auf die unmittelbar göttliche Herkunft des Wortes legt, ist das befremdlich, zumal Philo II confus. ling. 166 (32) das gleiche Citat in ganz derselben Fassung wie der Hb als ein λόγιον τοῦ ἱλεω θεοῦ mitteilt [56]). Die Annahme, der Vf habe es von Philo übernommen, schiebt die Frage nach der Herkunft der eigentümlichen Textgestalt bloß um ein Glied

---

Sir 23, 23) oder an (Lev 20, 10; Jer 36, 23 LXX) einer Ehefrau begangen. Indem also der Vf 4b alle geschlechtliche Ausschweifung mit dem göttlichen Gericht bedroht, subsummiert er die besondere Art der Verfehlung 4a der allgemeinen Regel.

[53]) Τρόπος „Charakter, Lebensart" cf 2 Mkk 5, 22; 4 Mkk 2, 8 wird von d vulg durch *mores* wiedergegeben.

[54]) Ἀρκεῖσθαι τοῖς παροῦσιν ist geläufige griech. Redensart cf Wettstein, Bleek u. a.

[55]) Subjekt von εἴρηκε ist wie 1, 13 der in der Schrift redende Gott.

[56]) Statt der Aoristform ἐγκαταλίπω, die bei Philo allein überliefert ist, haben im Hb alle Majuskeln mit Ausnahme von D unrichtig das Präsens ἐγκαταλείπω. Doch kann ει auch orthographischer Ersatz für ι sein cf Winer-Schmiedel § 5, 13.

zurück und entbehrt aller Wahrscheinlichkeit, da sie die Zuversicht, mit der der Vf das Wort als Gottes eigenen Ausspruch hinstellt, ganz unerklärt läßt. Der gleiche Grund verwehrt es, in dem Citat eine sprichwörtlich oder liturgisch fixierte Formel zu erblicken. Eine solche würde auch schwerlich die Aussage Gott selbst in den Mund gelegt haben. Wie bei anderen Citaten aus dem Deut (cf 12, 15 oben S. 402 f.) spricht auch hier alles für die Vermutung, der Vf (und ebenso Philo) habe aus einer eigentümlichen Textüberlieferung der LXX oder einer anderen griech. Version geschöpft. In dieser mag die Aussage Mosis in Anlehnung an Parallelstellen wie Gen 28, 15 und Jos 1, 5 in eine direkte Zusage Gottes umgewandelt worden sein. Jedenfalls hat der Vf in seiner Vorlage den Text so vorgefunden, wie er ihn anführt. Im Blick auf die bestimmte Verheißung Gottes kann der Vf in seinem und der Leser Namen mit Worten aus Ps 118, 6 seiner getrosten Zuversicht Ausdruck geben, er könne im Vertrauen auf Gottes Hilfe furchtlos aller Gefährdung von seiten der Menschen Trotz bieten [57]). Noch mehr als das erste Citat (v. 5) läßt das zweite (v. 6) durchblicken, daß die Leser darauf gefaßt sein müssen, ähnlichen Verfolgungszeiten wie vordem (cf 10, 32—34) entgegenzugehen.

Auch in anderer Beziehung haben die Leser Anlaß, sich an der Vergangenheit zu orientieren. Fremdartige Lehren, namentlich aber jüdische Bräuche wollen sie von dem durch ihre einstmaligen Lehrer verkündeten Worte Gottes und dessen sich gleichbleibenden Hauptinhalt Jesus Christus ablenken. Vor der damit an sie herantretenden Versuchung will der Vf vor Schluß des Briefes noch warnen. So gibt ihm die Erinnerung an die entschlafenen Führer Gelegenheit, nochmals eine dringende **Aufforderung zu entschiedenem Bekenntnis zu Christus, ja zu entschlossener Lossagung vom Judentum 13, 7—16** an die Leser zu richten. An dem Wort und Vorbild jener haben sie eine treffliche Direktive für ihr Verhalten: [13, 7] Gedenket an eure Vorsteher, die euch das Wort Gottes gesagt haben. Betrachtet den Ausgang ihres Wandels und ahmet ihren Glauben nach! Wer die *ἡγούμενοι* sind, deren sie sich erinnern sollen, braucht der Vf den Empfängern seines Briefes nicht zu sagen. Dem heutigen Leser geben seine andeutenden Worte freilich keinen genügenden Aufschluß über deren Person. Nur daß sie Männer in leitender Stellung (cf v. 17. 24) [58])

---

[57]) Vor *οὐ φοβηθήσομαι* schieben einzelne Zeugen im Hb (ℵ^{c} A D K L M Min u. a.) und in der LXX (ℵ^{c} A T) ein *καί* ein, das den Zusammenhang stört und im Hb (mit ℵ* C P 17. 1739 u. a.) wie in der LXX (mit ℵ* u. a.) zu tilgen ist. Die zweite Hälfte des Citats begegnet auch Ps 56, (5). 12,

[58]) *Ἡγούμενοι*, von den verschiedensten weltlichen Beamten und Mit-

gewesen sind und als soche den Lesern durch die grundlegende Verkündigung des Evangeliums oder durch weiterführende Belehrung und Mahnung das Wort Gottes gesagt haben [59]), ist seiner Aufforderung zu entnehmen. Beides könnte sowohl von Aposteln, Propheten und Lehrern gelten, die, obgleich der ganzen Kirche angehörig, eine Zeitlang am Wohnort der Leser wirkten, wie von Vorstehern der Einzelgemeinde, die das Charisma des Wortes besaßen. Da ihre Tätigkeit bereits der Vergangenheit angehört, werden dem Vf die Männer vor der Seele stehen, welche (vielleicht als Ohrenzeugen der Verkündigung Jesu) der Gemeinde die Botschaft von Christus gebracht haben (2, 3), jetzt aber aus dem Leben geschieden sind. Ihr Lebensausgang als die Krönung und Bewährung ihres Christenwandels soll von den Lesern sorgfältig betrachtet werden [60]) und sie bestimmen, den Glauben nachzuahmen, der die verborgene Grund- und Triebkraft solchen Wandels und solchen Sterbens bildet (6, 12). Neben die Frommen des AB (c. 11) treten also auch die Lehrer der Gemeinde als Zeugen für die Kraft und den Wert des Glaubens. Daß der Vf die Leser an das Ende jener Führer erinnert, beweist an sich noch nicht, daß diese Märtyrer geworden sind. Die Bewahrung des Glaubens bis in den Tod wäre ein genügender Grund, sie den Lesern zur Ermunterung und Nacheiferung vorzuhalten (cf 11, 13). Ihr Vorbild

---

gliedern staatlicher Behörden in autoritativer Stellung gebraucht, heißen auch die Vorsteher von Priestern (*ἡγούμενοι ἱερέων* Pap. Brit. Mus. 281[2]), die Vorsteher der jüd. Volksgemeinde (*οἱ ἡγούμενοι ἐκκλησίας* Sir 30, 27) oder einer jüd. Lokalgemeinde wie der in Alexandria (Ps.-Aristeas 309f.). Im NT werden AG 15, 22 Judas und Silas *ἄνδρες ἡγούμενοι ἐν τοῖς ἀδελφοῖς* genannt (cf auch Lc 22, 26). In 1 Clem. sind *οἱ ἡγούμενοι* 1, 3 und *οἱ προηγούμενοι* 21, 6 die leitenden Persönlichkeiten (Amtsträger und charismatisch Begabte) der Gemeinden von Rom und Korinth, ebenso in Rom *οἱ προηγούμενοι τῆς ἐκκλησίας* Herm. vis. II 2, 6; III 9, 7. Der im profanen Sprachgebrauch ausgebildete Terminus ist also auf die Vorsteher der jüd. und der christl. Gemeinde übertragen worden, ohne daß seine Verwendung auf eine bestimmte Gemeinde beschränkt wäre.

[59]) Der Relativsatz *οἵτινες κτλ.* begründet die Pflicht des *μνημονεύειν* cf S. 30 A 81. *λαλεῖν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* bzw. *τοῦ κυρίου* steht meistens von der missionarischen Verkündigung, aber auch von der Gemeindepredigt cf AG 4, 29. 31; 8, 25; (11, 19); 13, 46; (14, 25; 16, 6). 32; Phl 1, 14; 1 Pt 4, 11; cf auch Hb 5, 12; 6, 1.

[60]) Obwohl *ἀναστροφή* die Lebensbetätigung ganz im allgemeinen bezeichnen kann cf 1 Pt 1, 15; 1 Tim 4, 12, muß der Vf hier doch das spezifisch christliche Verhalten (Jk 3, 13; 1 Pt 2, 12; 3, 2) im Auge haben, da nur dieses den Glauben wahrnehmen läßt. Demgemäß ist mit *ἔκβασις* wie Sap 2, 17 nur insofern der Lebensausgang gemeint, als dieser das charakteristische Ende und den Erfolg der vorhergehenden Lebensführung darstellt. So ist die Mahnung, gerade die *ἔκβασις* zum Gegenstand eines *ἀναθεωρεῖν* d. h. einer wiederholten, genauen und aufmerksamen Betrachtung (cf AG 17, 23) zu machen, wohl motiviert. Als Parallelen cf 1 Th 5, 12f.; Didach. 4, 1; Barn. 19, 9.

gewinnt jedoch an Bedeutung, wenn ihr im Märtyrertod aufs höchste bewährter Glaube den noch nicht durch die äußerste Probe hindurchgegangenen Lesern (12, 4) als Muster unerschütterlicher Treue für den eigenen Leidenskampf vor Augen gestellt wird. Da im Morgen- und im Abendland hervorragende Lehrer der Kirche Märtyrer geworden sind, läßt sich aus der Mahnung v. 7 kein Schluß auf die Adresse des Briefes ziehen. Nur wenn durch andere Gründe der Wohnort der Leser sicher zu bestimmen ist, kann man Vermutungen darüber aufstellen, an welche Personen der Vf gedacht hat.

Motiv zur dankbaren Erinnerung und treuen Nachfolge der verstorbenen Lehrer ist die Gewißheit, daß der, welcher der Inhalt ihres Wortes, der Gegenstand ihres Glaubens und Bekenntnisses (3, 1), die Kraft ihres Wandels und ihres Sterbens war, alle Zeit der gleiche bleibt. In diesem Sinne gibt der Vf gleichsam das Losungswort aus: [13, 8] Jesus Christus gestern und heute derselbe, und auch in Ewigkeit. Behält man den Zusammenhang im Auge, so kann über die Konstruktion von v. 8 kein Zweifel bestehen. *Ἰησοῦς Χριστός* (10, 10) ist einheitliches Subjekt, *ἐχθὲς καὶ σήμερον ὁ αὐτός* das Prädikat, zu welchem *καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας* als weitere Bestimmung hinzutritt[61]). Durch *ἐχθές* und *σήμερον* werden sprichwörtlich die Gegenwart und eine nicht weit zurückliegende Vergangenheit einander gegenübergestellt (cf 2 Sam 15, 20; Sir 38, 22; Ex 5, 14; 1 Mkk 9, 44). In gleichem Sinn setzt der Vf hier die Gegenwart der Leser mit der vergangenen Lebenszeit ihrer Lehrer in Kontrast. Der Christus, dem diese mit ihrem Wort und Wandel dienten, und den sie mit ihrem Sterben verherrlichten, ist in der Gegenwart derselbe wie damals und so auch in alle Ewigkeit (cf 1, 8): der ewig Lebendige, der Herr und Hirte der Seinen[62]). Die Unveränderlichkeit des Wesens,

[61]) Unrichtig verbinden vulg., Oekum., Euthym., Luther, Calvin u. a. *ὁ αὐτός* mit dem Folgenden statt mit dem Vorhergehenden, was den nicht in den Zusammenhang passenden Gedanken ergibt, Jesus Christus sei der Ewige statt der ewig Gleiche. — Ephr. und Amb. ep. I 44, 8 (anders in Lc 15, 17 VII 222 und de incarn. VI 55) verknüpfen *Ἰ. Χρ.* mit dem Vorhergehenden: *imitamini fidem Jesu Christi*. Diese LA liegt auch der Stichenabteilung in D d zugrunde und ist in d (*Jesus Christi*) nur unvollständig beseitigt. Die Unrichtigkeit der LA liegt auf der Hand, aber sie ist ein lehrreiches Beispiel für den Zusammenhang der altsyrischen und altlateinischen Textüberlieferung.

[62]) Der menschliche Name Jesu und der Wortsinn gestatten nicht, *ἐχθές* auf die Zeit vor der Menschwerdung des Sohnes (Bengel) oder die Zeit des AB (Calvin u. a.) oder auf die Präexistenz Christi (Amb. de fide V 1, 25 und die meisten griech. und lat. Exegeten) zu beziehen. Eher könnte man unter *ἐχθές* das irdische Leben Christi bis zum Tode, unter *σήμερον* den Stand des Erhöhten verstehen (Euthym. zweite Erklärung). aber *καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας* würde sich dann nicht leicht anfügen, und die Aussage wäre dem Zusammenhang nicht angemessen.

die 1, 12 von dem ewigen Sohne Gottes ausgesagt war, wird hier dem geschichtlichen Christus, dem erhöhten Herrn der Gemeinde, beigelegt. Beide Male dient die lehrhafte Aussage dem praktischen Zweck, die Leser zum Festhalten an dem Herrn und seinem Worte zu bestimmen, aber hier tritt die praktische Abzweckung mehr in den Vordergrund, ohne jedoch das theoretische Moment ganz zurückzudrängen.

Das zeigt sich besonders darin, daß der Vf v. 9 eine Warnung vor verwirrenden Lehren anschließt: [13, 9] Durch mannigfaltige und fremde Lehren laßt euch nicht abbringen, denn es ist gut, daß das Herz durch Gnade gefestigt werde, nicht durch Speisen, von denen keinen Nutzen gehabt haben, die sich damit abgeben. Bei der Mahnung, an Wort und Vorbild der Lehrer, vor allem aber an dem einen, sich gleichbleibenden Gegenstand des Glaubens festzuhalten (v. 7 f.), hat der Vf bereits die Gefahr im Auge gehabt, welche den Lesern von mancherlei neu an sie herangetretenen Lehren droht. Als *διδαχαὶ ποικίλαι* (cf 2, 4) und *ξέναι* mögen sie eine gewisse Anziehungskraft besitzen, stehen aber als solche auch in unverkennbarem Gegensatz zu dem einheitlichen Inhalt des apostolischen Wortes und mischen diesem etwas seinem Wesen nicht Entsprechendes bei. Würden sich die Leser derartigen Einflüssen erschließen, so würden sie von dem Wort ihrer ehemaligen Lehrer abgezogen und an dem wahren Gegenstand des Glaubens vorüber in den Irrtum hineingetrieben werden [63]). Über den Inhalt der betreffenden Lehren läßt sich den warnenden Worten des Vf wenig entnehmen. Gesetzliche Observanzen meint er schwerlich, denn solche empfand ein Judenchrist kaum als etwas Fremdartiges, zumal die Häupter der jerusalemischen Gemeinde die Beobachtung des Gesetzes nie als etwas mit dem Glauben an das Evangelium grundsätzlich Unvereinbares angesehen haben. Auch an Irrlehren von prinzipieller Tragweite kann der Vf nicht denken, sonst würde er nicht erst am Schluß des Briefes und nur mit einigen andeutenden Worten davor gewarnt haben. Am ehesten wird er Spekulationen im Auge haben, welche den Inhalt des Ev durch phantastische Gedanken zu bereichern meinen, in Wirklichkeit aber doch nur etwas seinem innersten Wesen Fremdes damit verbinden und so von der Hauptsache ablenken [64]). Darum empfiehlt der Vf im Gegensatz

[63]) Die an sich nicht unpassende LA *περιφέρεσθε* (KL 044 Min) ist aus Eph. 4, 14 eingedrungen. *παραφερ.* (ℵ A C D M P 17 Verss.) wird von übermächtigen Gewalten wie vom Wind (Ju 12) oder der Raserei (1 Sam 21, 13) gebraucht, die mit sich fortreißen und vom Ziele abbringen.

[64]) Auch Herm. sim. VIII 6, 5 warnt vor solchen, welche *διδαχὰς ξένας* einführen. Bei Diogn. 11, 1 bildet *ξένα δικαίων* den Gegensatz zu einer aus der Überlieferung der Apostel geschöpften Unterweisung. Eine *ξένη στάσις* 1 Clem. 1, 1 ist ein Aufstand, wie er Christen nicht ziemt.

zu der unruhigen, bloß innere Unsicherheit verratenden Zuneigung zu immer neuen Aufstellungen als ein *καλόν* d. h. als etwas wahrhaft Wertvolles und Erstrebenswertes die Festigung des Herzens (cf Kl 2, 9). Die Leser sollen die ruhige Zuversicht und sichere Selbstgewißheit einer gefestigten Überzeugung erstreben, die sie davor bewahrt, den echten Gehalt des Ev mit fremdartigen Gedanken zu versetzen und dadurch zu gefährden. Erreichbar ist ihnen diese Festigkeit durch die göttliche Gnade (cf 2, 9; 4, 16; 13, 25), die nur voll ergriffen und gewürdigt zu werden braucht, wenn man innere Ruhe und Sicherheit erlangen will. Wie der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden lehrt, liegt der Ton nicht auf *χάριτι*, sondern auf *βεβαιοῦσθαι*. Die Sicherung gegen die irreleitende Macht der fremden Lehren erwächst aus der Festigung des Herzens. Nur dadurch erhält das hierzu dienliche Mittel etwelches Gewicht, daß dem vorausgeschickten *χάριτι* nachträglich die negative Bestimmung *οὐ βρώμασιν* zur Seite gestellt wird. Da dieser Gegensatz fast nur beiläufig hinzugefügt wird und bloß erläutern soll, wovon man eine Festigung des Herzens nicht erwarten darf, kann dem Vf bei der Warnung vor fremdartigen Lehren unmöglich schon die Ablehnung einer unrichtigen Schätzung von Speisen als Ziel vorgeschwebt haben. Andererseits muß der für wertlos erklärte Genuß von Speisen doch in irgendwelchem Zusammenhang mit jenen *διδαχαί* stehen, wenn nicht ganz unerklärt bleiben soll, warum der Vf so unvermittelt auf die *βρώματα* zu sprechen kommt. Er subsummiert also nachträglich unter die *διδαχαὶ ξέναι* eine Observanz, über die er sich noch äußern wollte, die er aber ursprünglich nicht unter jene Lehren mitbefaßt hatte. Es fragt sich nun, was unter den *βρώματα* zu verstehen ist. Die Gegenüberstellung von *χάρις* und *βρώματα* fordert, an ein menschliches Tun zu denken, durch welches man sich verschaffen will, was doch nur durch die Aneignung der freien Liebe Gottes erreicht werden kann. Ein derartiges Tun liegt vor, wenn der Vf bei den *βρώματα* die Enthaltung von gewissen als unrein geltenden Speisen im Sinne hat[65]). Durch die Rücksicht auf Vorschriften des mosaischen Gesetzes (cf 9, 10 S. 252) kann diese Enthaltung allerdings nicht motiviert sein, denn die Beobachtung der Speiseverbote gehört zu der von jedem Israeliten geforderten Gesetzeserfüllung und stellt keine außergewöhnliche Leistung dar, die als solche die Festigung des Herzens garantierte. Anders verhält es sich mit jener vom Gesetz nicht geforderten und darüber weit hinausgehenden Askese, gegen die sich auch Paulus wiederholt wendet (Kl 2, 16—23; 1 Tm 4, 3—5. 8; Tt 1, 15). Eine solche

[65]) So mit verschiedenen Variationen Ephr., Chrys., Thdrt und die späteren Griechen, Haimo, Herv. (zweite Erkl.), Thomas Aqu., ferner Calvin, Del., Riehm, Hofm., Zahn Einl. II³ S. 138.

kann auch sehr wohl als eine Art der Lebensführung bezeichnet werden, aus welcher denen, die sie üben, erfahrungsgemäß kein Nutzen erwachsen ist. Der häufig vorgebrachte Einwand, die Enthaltung von Speisen könne nicht durch die positive Wendung *ἐν βρώμασιν περιπατεῖν* eingeführt werden, ist nicht durchschlagend. Bei der Bestreitung der allerdings anders motivierten Enthaltung vom Fleischgenuß, wie sie gewisse Christen in Rom und Korinth übten [66]), bedient sich Paulus ganz ähnlicher Ausdrücke (cf Rm 14, 15. 17. 20; 1 Kr 8, 8), Gleichwohl ist die Beziehung von *βρώματα* auf die Vermeidung unreiner Speisen nicht durchführbar. Wenn der Vf v. 10 f. von einem mit dem Opfer verbundenen Essen spricht, so kann das nicht außer Zusammenhang mit den *βρώματα* v. 9 stehen. Die Annahme, die Verbindung liege nur in einer allgemeinen Ideenassociation, ist unhaltbar. Verzicht auf Speisen und Teilnahme an Opfermahlen liegen doch recht weit auseinander, und wie sollte der Vf ohne einen konkreten Anlaß in v. 10 darauf zu reden kommen, daß den Priestern der Genuß des Fleisches gewisser Sündopfer verwehrt sei? Entscheidend ist aber, daß v. 15 f. die ganze Ausführung in eine durch *οὖν* eng mit dem Vorhergehenden verknüpfte Belehrung darüber ausläuft, wie beschaffen die Gott wahrhaft wohlgefälligen Opfer sind, welche die Christen darzubringen haben. Nach alledem kann es sich bei den *βρώματα* nur um Speisen handeln, die bei Opfermahlzeiten, z. B. dem Passah und allen Schelamim (Lev 19, 5—8; 22, 29 f.) genossen wurden [67]). Allerdings könnte man es auffallend finden, daß der Vf nur von Opfermahlzeiten und nicht von Opfern spricht, von denen doch in erster Linie eine Befestigung des Herzens zu erwarten stände. Wäre der Brief nach Jerusalem oder überhaupt nach Palästina gerichtet, so würde man über dieses Bedenken nicht leicht hinwegkommen. Anders, wenn die Adressaten in der Diaspora zu suchen sind. So gern die außerhalb des hl. Landes wohnenden Juden zu den Festen nach Jerusalem reisten, war das bei größerer Entfernung ihres Wohnsitzes von dem hl. Lande doch nur eine seltene Ausnahme. In der Regel schafften sie sich für die ihnen fehlende Gelegenheit zur Opferdarbringung einen Ersatz durch Kultmahle, und diese fanden in der Diaspora viel häufiger statt als in Palästina [68]). Je mehr

[66]) Cf meine Abhandlung: Die Starken und Schwachen in der röm. Gemeinde in Theol. Stud. u. Krit. 1893, S. 649—678.

[67]) Cf z. B. Sedul., Schlicht., Bleek, Weiß, Schlatter, Weste.

[68]) Hier sind besonders die *σύνδειπνα* zu erwähnen, welche die Juden schon zur Zeit Caesars in Rom und anderwärts abhalten durften cf Jos. ant. XIV 213—216 (10, 8). Cf überhaupt Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes III⁴ S. 142—144. Zu den ihnen eigentümlichen Gebräuchen, deren Innehaltung den Juden im römischen Reich zugestanden war (cf Schürer a. a. O. S. 109—112), gehörten vor allem auch die gemeinsamen Mahlzeiten.

die religiösen Mahlzeiten die eigentlichen Opfer vertraten, um so höher schätzte man ihren Wert ein, und je öfter sie gefeiert wurden, um so leichter konnte man ihre Pflege als ein *περιπατεῖν ἐν βρώμασιν* d. h. als eine auf dem Gebiet der Speisen sich bewegende Lebensführung bezeichnen [69]). Freilich stellt der Vf auch fest, daß die, welche sich damit abgeben [70]), erfahrungsgemäß davon keinen Nutzen gehabt haben. Den Opfermahlzeiten ist hiermit nicht jeder Wert abgesprochen, noch weniger ist den Lesern verboten, sich an ihnen zu beteiligen, als ob das mit dem Glauben an Christus unvereinbar wäre. Der Vf konstatiert nur, daß der von dieser Beteiligung erwartete Nutzen ausgeblieben ist. Gefestigte, ihres Verhältnisses zu Gott unerschütterlich gewisse, ihres Glaubens frohe Menschen sind die alle nicht geworden, welche den Opfermahlzeiten einen solchen Einfluß zutrauten. Auf dem Standpunkt des AB war es nicht unberechtigt, von dem Opfermahl religiöse Förderung zu erwarten. Das Mahl setzte wirklich in Gemeinschaft mit dem Altar (1 Kr 10, 18) bzw. mit dem Gott, dem das Opfer dargebracht wurde. Überdies vereinigte es die, welche an ihm teilnahmen, zu einer unter sich eng verbundenen Kultgemeinde. Trotz alledem hat es aber niemals jene innere Festigkeit und getroste Glaubenszuversicht verliehen, deren die Leser jetzt vor allem bedürfen (cf 7, 18; 9, 9; 10, 1) [71]).

---

[69]) Für die Verbindung von *ἐν οἷς* mit *ὠφελήθησαν* liefern Ps 89, 23 und Sir 31, 31, wo das intransitive *ὠφελεῖν* mit *ἐν* steht, nur zweifelhafte Belege. Jedenfalls bedarf *οἱ περιπατ.* der Ergänzung durch *ἐν οἷς*, wie wohl alle griech. Exegeten annehmen, ganz deutlich Theophyl. und Euthym. Ein Dativ der Norm wie AG 21, 21 *τοῖς ἔθεσιν περιπατεῖν* war hier nicht anwendbar. Bei *περιπατεῖν* sowohl in eigentlicher als in übertragener Bedeutung steht *ἐν* in sehr verschiedenem Sinne, namentlich von dem Gebiet, auf dem man sich bewegt, oder der Ausrüstung, mit welcher ausgestattet man seinen Wandel führt, hier in ersterem Sinn. Am meisten lassen sich vergleichen Ausdrücke wie *περιπατεῖν ἐν ἁμαρτίαις* Eph 2, 2 cf Kl 3, 7; *ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς* Eph 2, 10; *ἐν ἀλλοτρίᾳ γνώμῃ* Jgn. Philad. 3, 3; *ἐν τοῖς δικαιώμασιν τοῦ κυρίου* Barn. 21, 1. Den Übergang von der eigentlichen zur übertragenen Bedeutung veranschaulichen Wendungen wie *περιπατ. ἐν ὁδοῖς δικαιοσύνης* Prov 8, 20; *ἐν ὁδοῖς καρδίας* Eccl 11, 9.

[70]) Der Aor. *περιπατήσαντες* ($\aleph^c$ CKLMP 17. 1739 Min Chrys. Thdrt cop u. a.) ist beinahe ebenso gut bezeugt wie das Praes. *περιπατοῦντες* ($\aleph^*$ AD 71 d vulg), aber es ist wahrscheinlicher, daß das ursprüngliche Praes. dem Aor. *ὠφελήθησαν* assimiliert worden ist, als daß man einen ursprünglichen Aor. mit Rücksicht auf Parallelen wie 2 Kr 4, 2; 10, 3; Phl 3, 17 durch das Praes. ersetzt hat. Das Praes. deutet an, daß es nicht nur in der Vergangenheit solche gegeben hat, sondern auch in der Gegenwart solche gibt, bei deren Religionsübung die Speisen eine Rolle spielen; aber auch sie haben sich bereits von der Wertlosigkeit ihrer Gepflogenheit für die innere Festigung überzeugen können.

[71]) v. Sodens Beziehung von v. 9 auf Polemik gegen unbedenklichen Genuß von Götzenopferfleisch seitens freier gerichteter Gemeindeglieder verliert den Zusammenhang mit v. 10ff. Auch könnte ein solcher Gebrauch

Der Vf begnügt sich indes nicht mit der Feststellung dieser Erfahrungstatsache. Er beleuchtet die Nutzlosigkeit der jüdischen Opfermahlzeiten auch vom Standpunkt des NB und stellt sie damit erst vollends ins Licht: [13, 10] Wir haben einen Altar, von dem zu essen nicht befugt sind, die dem Zelte dienen. Um zum richtigen Verständnis der vielgedeuteten Aussage v. 10 zu gelangen, ist vor allem festzustellen, daß durch 10[a] nicht, wie wenn es ἡμεῖς ἔχομεν θυσιαστήριον hieße, der Opferstätte des AB die des NB gegenübergestellt werden soll. Allerdings wird vorausgesetzt, daß die Christen, die als Subjekt von ἔχομεν allein in Betracht kommen, auch ihrerseits einen Altar haben; aber dieser Gedanke wird auch nur vorausgesetzt, ohne daß der Vf ihm wesentliche Bedeutung für den Zusammenhang beilegte. Die positive Aussage ἔχομεν θυσιαστήριον bildet nur den Anknüpfungspunkt für die sich daran anschließende negative: ἐξ οὗ φαγεῖν οὐκ ἔχουσιν ἐξουσίαν οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες. Man kann also den Gedanken des Vf durch die Umschreibung wiedergeben: Der Altar, den wir haben, ist nicht von der Art, daß die Priester davon zu essen befugt sind [72]). Über den Sinn des Ausdrucks οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες kann innerhalb des ganzen Vorstellungskreises, welchem die Aussagen v. 10 f. angehören, nicht der geringste Zweifel bestehen. Von Sünd- und Schuldopfern zu essen, gestattete die gesetzliche Ordnung bloß den Priestern (cf Lev 6, 19. 22; 7, 6; 10, 17 f.). Nur von diesen war also hervorzuheben, daß ihnen der Genuß des Opferfleisches dann versagt sei, wenn das Sündopfer dazu bestimmt war, ihre eigene Sünde oder diese zugleich mit der der ganzen Gemeinde zu sühnen. Wenngleich nach dem Sprachgebrauch unter dem Ausdruck außer den Priestern auch die Leviten befaßt sein könnten [73]), so doch nicht im Hb (cf 8, 2. 5). Absichtlich werden aber die Priester nicht Diener des Tempels, sondern οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες genannt. Auch hier hat der Vf nicht den zu seiner Zeit in Jerusalem geübten, sondern den in der hl. Schrift angeordneten, auf die Verhältnisse der Wüstenwanderung berechneten und daher in dem

---

der Freiheit höchstens Beweis für erlangte Festigkeit, nicht Mittel zu deren Erlangung sein. So übermütigem Selbstbewußtsein gegenüber wäre eher an die Gefahr als an die Nutzlosigkeit eines derartigen Genusses zu erinnern gewesen.

[72]) Der Ausfall von ἐξουσίαν (D M d Dam.) nach dem so ähnlichen ἔχουσιν ist ein so offenkundiges Schreibversehen, daß die Richtigkeit der gewöhnlichen LA außer Frage steht.

[73]) Von den S. 222 A 15 angeführten Stellen kommen hier besonders die folgenden in Betracht. Ez 45, 4f. heißen die Priester מְשָׁרְתֵי הַמִּקְדָּשׁ (LXX ungenau οἱ λειτουργοῦντες ἐν τῷ ἁγίῳ), aber auch die Leviten מְשָׁרְתֵי הַבַּיִת LXX οἱ λειτουργοῦντες τῷ οἴκῳ. Nur von den Priestern steht Jos. ant. XIII 55 (2, 3) οἱ ἱερεῖς οἱ λειτουργοῦντες τῷ ἱερῷ.

Stiftszelt sich abspielenden Priesterdienst vor Augen. Er will also nur feststellen, wer von den nach der gesetzlichen Ordnung sonst Berechtigten in diesem Falle nicht befugt sei, von der Speise des Altars zu genießen. Wenn man nun in 10ª mit Westcott u. a. eine selbständige positive Aussage erblicken zu müssen meint, etwa des Sinnes, wir Christen besäßen einen Altar, von dem uns geistliche Nahrung zukomme, so fühlt man sich zu der Frage gedrungen, wen der Vf mit den Personen meine, denen das Essen von diesem Altar verwehrt sei, und findet dann meistens den Gedanken, die jüdischen Priester als die Vertreter der gesetzlichen Ordnung der Dinge seien vom Anteil an Christus und seinen Heilsgütern ausgeschlossen [74]). Allein der Vf, dessen Brief ja nicht an die Priesterschaft von Jerusalem gerichtet ist, kann unmöglich dartun wollen, daß gerade den Priestern und nur diesen der Anteil an Christus versagt sei. Daher meint man, die Priester als die Repräsentanten der am Gesetz festhaltenden Gemeinde ansehen zu dürfen — eine Ansicht, die so gewiß unhaltbar ist, als für die israelitische Volksgemeinde die Möglichkeit, von irgend einem Sündopfer zu essen, überhaupt nicht bestand und also nicht für einen besonderen Fall verneint zu werden brauchte. Sodann setzt man unberechtigterweise das ganz materiell gemeinte *φαγεῖν ἐκ τοῦ θυσιαστηρίου* mit dem geistigen Anteil an dem Sündopfer Christi gleich. Aber gerade von den Sündopfern, die ihnen persönlich oder als Gliedern der Gemeinde die Versöhnung erwirken sollten, durften die Priester nicht essen, so daß also der Genuß des Opferfleischs und die Erfahrung der Sühnkraft des Opfers nicht nur voneinander verschieden sind, sondern sich gegenseitig ausschließen. Wäre beides zu identifizieren, so ergäbe sich nach der Regel von v. 11 die notwendige Konsequenz, daß überhaupt niemand an dem Opfer Christi teilhaben könne. Um dieser verhängnisvollen Folgerung zu entgehen, beschränkt man die Aussage von v. 10 auf die, welche die gesetzliche Ordnung für sich maßgebend sein lassen. Ihnen und nur ihnen versage ihr Gesetz den Anteil an dem Sühnopfer Christi. Abgesehen davon, daß man hiermit den Ausdruck *οἱ τῇ σκηνῇ λατρ.* in ganz unzulässiger Weise umdeutet, setzt man dabei voraus, daß die Erfüllung des Gesetzes an sich mit dem Glauben an Christus unvereinbar sei, ja geradezu von Christus ausschließe — eine Voraussetzung, die dem ganzen Inhalt des Briefes schnurstracks zuwiderläuft. Schwierigkeiten anderer Art erheben sich, wenn man unter den Dienern des Zeltes die Christen versteht [75]). Schon der Übergang von der ersten Person *ἔχομεν* in die dritte *ἔχουσιν οἱ λατρ.* muß Bedenken

[74]) So im wesentlichen z. B. Bleek, Lünem., Del., Riehm, Schlatter.
[75]) Cf besonders Schlicht., Kurtz, Hofm., Zahn Einl. II³ S. 143, v. Soden

erwecken, mehr noch die Kennzeichnung des priesterlichen Charakters der Christen durch einen Ausdruck, der den Priesterdienst als einen an dem temporären Heiligtum des AB sich auswirkenden Kult erscheinen läßt. Mit der σκηνή kann ja nur das irdische Heiligtum gemeint sein, nicht das wahre, himmlische, dessen λειτουργία Christi (8, 2; 9, 11), nicht der Christen Geschäft ist, auch nicht die Gemeinde Gottes, die wohl οἶκος τοῦ θεοῦ (3, 6; 10, 21), nicht aber σκηνή heißt. Wie kommt also der Vf dazu, einen so ungewöhnlichen, nur für das Vorbild, nicht für das Gegenbild passenden Ausdruck zu wählen, wenn er die Christen im Auge hat? Aber auch die nur von Hofm. und Zahn scharf gestellte Frage, was unter der Voraussetzung, daß der Vf an Christen denke, mit dem φαγεῖν gemeint sei, läßt sich nicht befriedigend beantworten. Die Annahme, er wolle den Lesern deutlich machen, sie hätten kein Anrecht auf einen für ihr irdisches Leben ihnen zugute kommenden Dienstlohn ist kaum durchführbar; denn im Vorhergehenden führt nichts auf einen solchen Gedanken, und in v. 10 wäre derselbe in so schwer verständlicher Form vorgetragen, daß die Leser ihn nicht fassen könnten, ohne darauf vorbereitet zu sein. Zu einer allseitig zufriedenstellenden Erklärung gelangt man nur, wenn man auf alle Deutungen des einzelnen verzichtet [76]) und in v. 10 bloß den allgemeinen Gedanken findet: von dem Altar, den wir Christen haben, sind die nicht befugt zu essen, welche sonst das Vorrecht besitzen, von den Sündopfern zu genießen. Mit anderen Worten: das Opfer, das wir Christen als das allein wahre und wirkungskräftige kennen, schließt seiner Natur nach jedes Opfermahl aus. Darnach mögen die Leser beurteilen, ob sie recht damit tun, von jüdischen Opfermahlen eine Festigung des Herzens zu erwarten. Ist bei dem allein wirksamen Opfer eine damit verbundene Mahlzeit gar nicht möglich, wie sollte von den schattenhaften Opfermahlzeiten der gesetzlichen Ordnung ein wesentlicher Gewinn zu erwarten sein? Auffallend mag nur erscheinen, daß der Vf von den Christen immerhin den Besitz eines θυσιαστήριον aussagt. Auf den Abendmahlstisch läßt sich dies so gewiß nicht beziehen, als zur Zeit der Abfassung des Hb das Mahl des Herrn noch nirgends in der Kirche als ein Opfer galt und der Hb mit aller Schärfe den Gedanken an eine Wiederholung des einen Opfers Christi ablehnt (7, 27; 9, 12. 25—28; 10, 10) [77]). Viel eher könnte das Kreuz als der Altar bezeichnet sein, auf dem Christus

[76]) So Schlicht. freilich ohne konsequente Durchführung des Gedankens, Weiß.

[77]) Die von Theophyl., Walafrid, Claud.-Hatto (zweite Erkl.), Sedul., Haimo, Herv., in neuerer Zeit namentlich von kathol. Exegeten (cf z. B. Thalhofer S. 232 ff.; Schäfer; Heigl S. 176 ff.), aber auch von Spitta, Zur Gesch. u. Lit. des Urchristentums Bd. I S. 327; Götz, Die Abendmahlsfrage 1904 S. 195f. vertretene Beziehung auf das Abendmahl hat daran einen

dargebracht wurde (7, 27 ; 9, 14. 28)[78]). Nur ist dabei mißlich, daß v. 11—13 Golgotha nicht mit dem Altar, sondern mit der Stätte außerhalb des Lagers, an welcher die Leiber der Opfertiere verbrannt wurden, in Parallele gestellt wird. Man verzichtet also auch in diesem Punkt am besten auf eine Deutung. Für das Opfer wird der Vf die Opferstätte einsetzen, weil es ihm widerstrebt, von einem Essen des Opfers Christi zu reden. Überhaupt verkörpert der Altar als die regelmäßige Sühnstätte die ganze Sühneeinrichtung und kann recht wohl für diese stehen cf 1 Kr 10, 18. So ergibt sich auch von hier aus nur der allgemeine Gedanke, das Sühneinstitut des NB sei nicht mit Opfermahlzeiten verbunden.

Warum sich das so verhält, legt der Begründungssatz [**13, 11**] dar: Denn die Leiber der Tiere, deren Blut durch den Hohenpriester für die Sünde ins Heiligtum gebracht wird, werden verbrannt außerhalb des Lagers. Wie der Wortlaut zeigt, schwebt dem Vf Lev 16, 27 vor: *καὶ τὸν μόσχον τὸν περὶ τῆς ἁμαρτίας καὶ τὸν χίμαρον τὸν περὶ τῆς ἁμαρτίας, ὧν τὸ αἷμα εἰσηνέχθη ἐξιλάσασθαι ἐν τῷ ἁγίῳ, ἐξοίσουσιν αὐτὰ ἔξω τῆς παρεμβολῆς καὶ κατακαύσουσιν αὐτὰ ἐν πυρί.* Die Übertragung dieser Vorschrift auf das Opfer Christi geht von der nach den Ausführungen von 2, 17; 4, 14—5, 10; 8, 1—10, 18 nicht weiter zu begründenden Voraussetzung aus, daß das Werk Christi die gegenbildliche Erfüllung des Sühnopfers des atl Versöhnungstages darstelle. Bloß bei diesem feierlichsten Opfer wurde das Blut der Tiere behufs Sühnung der Sünde durch den Hohenpriester *εἰς τὰ ἅγια* d. h. nach dem durchgängigen Sprachgebrauch des Briefes (cf oben S. 218 A 1) in das Allerheiligste gebracht, während es bei den Sündopfern für den Hohenpriester und die ganze Gemeinde nur im Heiligen verwendet wurde (cf Lev 4, 3—21 ; 6, 23). Dagegen wurde das Fleisch wie bei den übrigen Sündopfern höheren Grades dem Genuß der Priester entzogen und außerhalb des Lagers verbrannt. Es entspricht somit der für alle Sündopfer höheren Grades gültigen Regel, wenn bei dem Opfer Christi von dem Genuß einer Opferspeise nicht die Rede sein kann (v. 10). Bei der Schilderung der Manipulationen bedient sich der Vf der Praesentia *εἰσφέρεται* und *κατακαίεται*, weil er das beschreiben will, was nach Anordnung der Schrift regelmäßig zu geschehen hat. Aus dem gleichen Grunde übernimmt er aus der Bestimmung Lev 16, 27 den Ausdruck *παρεμβολή*,

---

gewissen Anhaltspunkt, daß *τράπεζα κυρίου* Name sowohl des Brandopferaltars (Mal 1, 7. 12) als des Abendmahlstisches (1 Kr 10, 21 cf 18) ist. Sie gestattet auch, *φαγεῖν* in eigentlichem Sinne zu verstehen, hat aber außer dem oben Erwähnten auch das S. 439 Ausgeführte gegen sich.

[78]) So Thom. Aqu. (erste Erklärung), auch die meisten Neueren.

obgleich das Zeltlager, das während Israels Wüstenwanderung das Stiftszelt (v. 10) umgab, längst festen Wohnungen gewichen war.

In überraschender Wendung schließt nun der Vf mit *διὸ καί* wie 11, 12 eine Folgerung an, die sich aus der Gleichsetzung des Opfers Christi mit dem des Versöhnungstages ergibt: [13, 12] Darum hat auch Jesus, um das Volk durch sein eigenes Blut zu heiligen, außerhalb des Tores gelitten. Daß Jesus das vollkommene Gegenbild des Sündopfers des Versöhnungstages sei, wird auch hier ohne weiteres vorausgesetzt. Seine Aufgabe war es, die wahre Heiligung der Volksgemeinde (cf 2, 17), ihre Reinigung und Weihung für Gott, zu bewirken, wozu es freilich mehr als der Darbringung fremden Blutes, nämlich der Hingabe des eigenen Lebens bedurfte. Wenn der Vf diese schon früher ausgesprochenen Gedanken (cf 9, 12—14; 10, 29) hier nochmals zu Worte kommen läßt, so tut er es nur, um eine ganz neue Folgerung daraus zu ziehen. Zur allseitigen Erfüllung des atl Typus gehörte auch dies, daß Jesus sein Todesleiden (cf 2, 18; 9, 20) außerhalb des Tores von Jerusalem erduldete (cf Mt 27, 32; Mc 15, 20; Jo 19, 17)[79]. In *ἔξω τῆς πύλης* nimmt der Vf mit einer durch die Verhältnisse seiner Gegenwart gebotenen Modifikation einen Ausdruck aus der v. 11 angeführten Gesetzesvorschrift auf, gibt ihm aber zugleich eine andere Wendung und größeres Gewicht. Was aus dem Lager der israelitischen Volksgemeinde hinausgeschafft wurde, um dort der Vernichtung übergeben zu werden, war damit als etwas nicht mehr in ihren Bereich Gehöriges, ihr fremd Gewordenes gekennzeichnet. So wurde auch Jesus dadurch, daß man ihn vor das Tor Jerusalems zur Hinrichtung hinausführte, wie ein Verbrecher aus der Gemeinde Israels ausgestoßen (cf Lev 24, 14; Num 15, 35 f.). Diese Tat entschlossenster Verwerfung von seiten des Volkes wurde aber durch Gottes Fügung die Verwirklichung des verheißenen Heils. Das Todesleiden Jesu entsprach wie der Schlachtung und der Opferung des Sündopfers am Versöhnungstag so auch dessen Hinausschaffung vor das Lager.

Daraus ergibt sich für die Leser eine Konsequenz von größter praktischer Tragweite: [13, 13] So laßt uns denn[80] hinausgehen zu ihm außerhalb des Lagers und seine Schmach tragen! Während der Wüstenwanderung schloß das Lager Israels die ganze Volksgemeinde in sich. Die Ausstoßung

[79]) Wie 5, 7 verwertet der Vf hier mündliche Tradition über Vorgänge des Lebens Jesu. Übrigens erfolgte die Kreuzigung immer außerhalb der Tore. Für *πόλης* setzen P acth nach v. 11 und 13 *παρεμβολῆς*, 80 syr^{1} Thdrt (einmal) nach v. 14 *πόλεως* ein, cf auch Tert. adv. Jud. 14: *extra civitatem*.

[80]) Über die unklassische Stellung von *τοίνυν* an der Spitze des Satzes cf Blaß § 78, 5.

aus dem Lager war zugleich eine Ausstoßung aus dem Volksverband. Ist Jesus durch seine Hinrichtung vor dem Tore als ein von der jüdischen Gemeinde Verworfener gebrandmarkt, so müssen die Leser bereit sein, an seinem Schicksal teilzunehmen und auch ihrerseits aus dem religiösen und nationalen Verband des Judentums auszuscheiden. Die Mahnung *ἐξερχώμεθα*[81]) *ἔξω τῆς παρεμβολῆς* fordert allerdings nicht einen prinzipiellen Verzicht der Judenchristen auf alle religiöse und nationale Gemeinschaft mit ihrem Volke. Ein solcher hätte auch die Unterlassung der Beschneidung und überhaupt der Beobachtung aller jüdischen Kultformen in sich geschlossen. Das ist aber im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter den Judenchristen nie zugemutet worden und hätte am allerwenigsten durch eine bloß symbolische, gar nicht buchstäblich zu erfüllende Forderung von ihnen verlangt werden können[82]). Verständlich ist die Mahnung nur als individuelle praktische Forderung. Nicht weil die Christen den jüdischen Ritus nicht beobachten dürfen, sondern weil die Leser die Verbindung mit ihren Volksgenossen nicht ohne Verleugnung ihres Bekenntnisses zu Christus festhalten können, müssen sie sich von jenen lösen. Sind unter den *βρώματα* v. 9, wie oben angenommen wurde, kultische Gemeinschaftsmahle zu verstehen, so läßt sich die Situation der Leser leicht vorstellen. In der Diaspora bildeten diese Mahlzeiten ein besonders starkes Band religiöser und nationaler Gemeinschaft. Wurden die Leser von ihnen ausgeschlossen oder konnten sie ohne Verleugnung ihres christlichen Bekenntnisses nicht daran teilnehmen, so mußten sie damit auch auf den Gemeindeverband verzichten. Der Vf fordert sie darum auf, den Bruch mit der Judenschaft mutig zu vollziehen, ohne sich daran durch die Voraussicht hindern zu lassen, daß sie dann auch ihrerseits die Schmach zu tragen haben, welche des Kreuzes wegen auf Christus liegt (cf 12, 2; 11, 26; Rm 15, 3). Wollen sie an der Heiligung teilhaben, die er der Gemeinde durch sein Blut bereitet hat, so müssen sie zu ihm hinausgehen vor das Lager und sein Schicksal zu dem ihrigen machen. Deutlicher als an irgend einer anderen Stelle des Briefes ist hier zu erkennen, daß die Adressaten geborene Juden sind. Sie gehören der Volksgemeinde Israels an und können sich nicht ohne schwere Bedenken entschließen, sich von ihr zu trennen[83]).

[81]) Zu der LA *ἐξερχόμεθα* (D K P Min) cf oben S. 146 A 82.

[82]) Absichtlich vermeidet der Vf die Wiederholung des v. 12 gebrauchten *ἔξω τῆς πύλης*, welches v. 13 das Mißverständnis hätte hervorrufen können, er wolle zur Auswanderung aus Jerusalem oder aus Palästina auffordern. Das aus v. 11 herübergenommene Schlagwort *ἔξω τῆς παρεμβολῆς* läßt diese Mißdeutung nicht zu.

[83]) Von den griech. Exegeten erklärt Thdrt richtig: *ἔξω τῆς κατὰ νόμον γενώμεθα πολιτείας*. Dagegen beziehen die *παρεμβολή* auf die Welt

Dennoch darf der Vf das von ihnen verlangen, hat doch ihr Leben auf Erden den Charakter der Fremdlings- und Wanderschaft: [13, 14] Denn wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern der künftigen streben wir zu. Eine Heimat, in der die Leser ganz zu Hause wären und für immer bleiben könnten, bietet ihnen das Diesseits nicht. Im Gegensatz zu dem irdischen Jerusalem charakterisiert der Vf das Hoffnungsziel der Gemeinde als die μέλλουσα πόλις. Es konnte scheinen, als ob das Judentum das schon habe, was die Christen erst suchen. Demgegenüber betont der Vf, das die Jahrhunderte überdauernde irdische Jerusalem, die Stadt der Gesetzesherrschaft, sei keineswegs die bleibende Heimstätte der Gemeinde. Die Hoffnung der Christen richtet sich auf jene festgegründete himmlische Stadt (11, 10. 16), mit der sie im Glauben bereits verbunden sind (12, 22), die aber für sie doch noch der Zukunft angehört, solange sie unter den Bedingungen des irdischen Daseins stehen. Die Formulierung des in v. 14 enthaltenen Gedankens erscheint besonders natürlich, wenn der Brief noch vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben ist, also zu einer Zeit, in der sich die Augen aller jüdischen Kreise noch unwillkürlich nach Jerusalem richteten. Die Aussage würde dann beinahe wie eine Weissagung des demnächst bevorstehenden Untergangs der Stadt klingen. Einen sicheren Anhaltspunkt für die Datierung gewährt v. 14 indes nicht. Der Fall Jerusalems hätte dem Vf auch als Illustration für seine Aussage vorschweben können, obgleich man dann einen Hinweis auf das bereits eingetretene Ereignis erwarten möchte cf Barn. 4, 14; 16, 4f.

Die Lösung von der jüdischen Gemeinde schließt die Scheidung von dem levitischen Priestertum und dessen Kultus in sich. Trotzdem bleibt auch den Christen ein Opferdienst und zwar ein voll-

---

Chrys.? (XXXIII S. 368), Oekum., Theophyl., Euthym. und neuerdings wieder Roeth, v. Soden. Das ἐξέρχεσθαι würde dann entweder auf eine Absage an die weltlichen Lüste, evtl. auf ein Leben im Mönchtum (cf Haimo, Herv.) oder aber auf einen Verzicht auf das irdische Dasein (cf 1 Kr 5, 10) hinauskommen. Allein diese Erklärung nötigt dazu, παρεμβολή in ganz anderem Sinn als v. 11 zu verstehen, zerstört den Zusammenhang völlig und bürdet, wie namentlich die phantasievollen Ausführungen v. Sodens zeigen, dem Vf willkürliche allegorische Spielereien auf, wie sie der Brief nirgends enthält. Auch Seebergs Annahme, die Leser hätten sich im jüd. Lager im Geiste heimisch zu fühlen begonnen, ohne ihm doch von Haus aus anzugehören, wird dem Wortlaut der Stelle nicht gerecht. Geborene Heiden mußten schon sehr stark vom Judentum erfüllt sein, wenn die Furcht, der Schmähung seitens der Juden zu verfallen, sie abhielt, sich vom Judentum loszusagen. Waren sie aber im Judentum bereits so heimisch geworden, daß es ihnen schwer fiel, mit ihm zu brechen, so mußten sie sich auch der Beschneidung unterworfen haben und tatsächlich im Judentum untergegangen sein.

kommenerer und ihrem Verhältnis zu Gott besser entsprechender als der jüdische: [**13, 15f.**] Durch ihn nun laßt uns Gott allezeit Lobopfer darbringen, nämlich Frucht der Lippen, die seinen Namen preisen! Das Wohltun ferner und Mitteilen vergeßt nicht! Denn an solchen Opfern findet Gott Gefallen. Selbst wenn das immerhin ansehnlich bezeugte *οὖν* nicht ursprünglich sein sollte[84]), läßt sich die Mahnung v. 15 nur als eine Folgerung aus v. 9—14, insbesondere aus v. 13 verstehen. Statt sich ferner mit Opfern nach Art der jüdischen abzugeben, sollen die Christen Gott ein Opfer bringen, wie es der durch Christus erlangten Gemeinschaft mit ihm würdig ist. Das ist in erster Linie ein Opfer, das durch keinen anderen Priester als durch Christus Gott dargebracht wird. Wie die Leser durch ihn als durch ihren Hohenpriester ein ganz neues Verhältnis zu Gott erlangt haben, so muß auch ihre Hingabe an Gott durch Christus geweiht werden, d. h. sie darf nur Auswirkung der durch ihn vermittelten Gemeinschaft mit Gott sein (Hb 7, 25; 1 Pt 2, 5; 4, 11; Rm 1, 8; Kl 3, 17). Damit ist noch in anderer Beziehung die Art ihres Opfers bestimmt. Für Sühnopfer bleibt nach der Selbstdarbringung Christi kein Raum mehr. Dagegen sind Lobopfer auch bei ihnen und bei ihnen erst recht am Platze. Während die Israeliten nur dann solche brachten, wenn sie für eine besondere Erfahrung der göttlichen Güte ihren Dank zum Ausdruck bringen wollten (cf Ps 107, 22; 116, 17), haben die Christen an der ihnen durch Christus zuteil gewordenen Erlösung einen beständigen Anlaß zum Preise Gottes. Ihre Lobopfer sind aber auch nicht materielle Gaben, wie sie das Gesetz (Lev 7, 12—15) anordnet, und wie sie nach rabbinischer Anschauung noch fort bestehen werden, wenn alle übrigen Opfer aufgehört haben[85]). Ihre *θυσία αἰνέσεως* besteht vielmehr, wie der Vf mit einem dem AT entnommenen Ausdruck erläuternd beifügt, in dem Ertrag nicht der Erde, sondern der Lippen[86]), die Gott so, wie er sich geoffen-

---

[84]) Die Zeugen, welche *οὖν* darbieten ($\aleph^c$ A C M 1739 Min vulg cop syr^3 arm aeth Chrys. u. a.), und die, welche es weglassen ($\aleph^*$ D P 044 d syr^1), halten sich so ziemlich die Wage. Vielleicht wurde *οὖν* getilgt, weil man den Zusammenhang nicht recht verstand, oder die Omission wurde durch das Zusammentreffen von *αὐτοῦ οὖν* veranlaßt. Zu *ἀναφερομεν* (K P Min) cf S. 146 A 82.

[85]) „R. Pinchas und R. Levi und R. Jochanan sagten im Namen des R. Menachem von Gallia: Alle Opfer werden einst in Wegfall kommen, das Dankopfer aber wird nimmer in Wegfall kommen; Danksagungen werden aufhören, aber die Danksagungen des Dankopfers werden niemals aufhören" Wajikra Rabba zu Lev 22, 29; cf auch zu 7, 12 (Wünsche S. 192f. 58), ebenso Pesikta, Piska 9 (Wünsche S. 102).

[86]) Vom Lobe Gottes steht *καρπὸς χειλέων* Hos 14, 3 (Mas. פְּרִים שְׂפָתֵינוּ); Ps. Sal. 15, 5, allgemeiner von der Rede überhaupt Prov 18, 20; 31, 31

bart hat, rühmen und kundmachen (Ps 54, 8)[87]). Neben diesem Gott unmittelbar dargebrachten Opfer sollen die Leser aber auch die Liebesübung gegen ihre Mitmenschen nicht vergessen. Als Erfüllung des göttlichen Willens ist die am Nächsten geübte Wohltätigkeit und die Mitteilung von der eigenen Habe (cf 2 Kr 9, 13; Rm 15, 26) ebenfalls ein Opfer an Gott. Auf solchen Äußerungen des Dankes und der Liebe (v. 15f.) ruht im Gegensatz zu den Opfern des AB (cf 10, 5) auch wirklich Gottes Wohlgefallen[88]). Um so eher können die Leser auf die Teilnahme am jüdischen Kultus verzichten, wenn sich dieser mit ihrem Christenglauben nicht mehr vereinigen läßt.

Hat der Vf mit der ganzen Ausführung v. 9ff. nur die Aufforderung v. 7f. entfaltet, dem Wort der verstorbenen Führer treu zu bleiben, so reiht sich die nun folgende **Mahnung zur richtigen Stellung gegenüber den Vorstehern der Gemeinde 13, 17—21** sehr natürlich an. Mit ihr kommt der Brief im wesentlichen zu seinem Abschluß. [**13, 17—19**]: Gehorchet euren Vorstehern und gebt [ihnen] nach, denn sie wachen über eure Seelen als solche, die Rechenschaft ablegen sollen, damit sie es mit Freuden tun und nicht mit Seufzen, denn das ist für euch nicht von Vorteil. Betet für uns, denn wir meinen, ein gutes Gewissen zu haben, indem wir uns bestreben, in allen Beziehungen recht zu wandeln. Um so mehr aber ermahne ich, dies zu tun, damit ich euch bald zurückgegeben werde. Wie mit der Verwaltung des Worts (v. 7) erscheinen die *ἡγούμενοι* auch mit der Aufsicht über die Gemeinde betraut. Wenn sich der Vf gedrungen fühlt, zum Gehorsam und zur Fügsamkeit ihnen gegenüber zu ermahnen, so mag das Verhalten der Leser in dieser Beziehung ebenso zu etwelcher Besorgnis Anlaß gegeben haben wie ihre Zugänglichkeit für fremde Lehren (v. 9). Machtmittel zur Geltendmachung ihrer Autorität besitzen die Vorsteher nicht. Die Befolgung ihrer Anordnungen und Wünsche kann der Vf nur dadurch fördern, daß er an die Wichtigkeit, die Last und die Verantwortlichkeit ihres Dienstes erinnert. Wie die Propheten des AB zu Wächtern Israels bestellt waren (Jer 6, 17; Ez 3, 17 ff.; 33, 7 ff.), so ist den

---

LXX. Der Gedanke, daß das Lob Gottes das rechte Opfer sei, begegnet schon im AT Ps 50, 14. 23 und in der späteren jüd. Literatur 2 Mkk 10, 7; Test. Levi 3, 6—8; Philo V spec. leg. I 272. 275 (sacrif. 3f.).

[87]) Im Sinne von „preisen" steht *ὁμολογεῖν τινι* auch 3 Esr 4, 60; 5, 58 (A) statt des gebräuchlicheren *ἐξομολογεῖσθαί τινι* (Mt 11, 25; Rm 14, 11 u. ö.).

[88]) Zur Konstruktion von *εὐαρεστ.* cf Blaß § 38, 2. Die LA *εὐεργετεῖται* (M) liegt vielleicht der Übersetzung *promeretur deus* (d vulg) „man macht sich verdient um Gott" zugrunde. Zur bibl. Opfervorstellung paßt diese Wendung des Gedankens nicht.

ἡγούμενοι die Aufsicht über die Gemeindeglieder übertragen im Blick nicht auf deren äußeres Wohlbefinden, sondern auf die Gewinnung und Erhaltung der Seele (10, 39 cf 1 Pt 2, 25) und das mit der ernsten Verpflichtung, dem Herrn bei seinem Erscheinen Rechenschaft abzulegen (cf 1 Pt 5, 4)[89]). Mit seiner Mahnung möchte der Vf erreichen, daß die Vorsteher, durch den Gehorsam der ihnen Anbefohlenen ermuntert, ihr Amt mit getrostem Mut ausüben, ohne über Widerspenstigkeit der Gemeinde und Erfolglosigkeit ihres Wirkens Klage führen zu müssen. Davon würden die Leser, wie der mit absichtlicher Zurückhaltung negativ gewendete Begründungssatz[90]) andeutet, selbst den größten Schaden haben: ein unerquickliches Verhältnis zu den Vorstehern, die Zerrüttung des Gemeindelebens, vielleicht gar die Gefährdung ihres Heilsstandes. — Wenn der Vf an die Mahnung zum Gehorsam gegen die Leiter der Gemeinde unmittelbar die andere anschließt: *προσεύχεσθε περὶ ἡμῶν*, so erklärt sich dieser rasche Übergang nur unter der Voraussetzung, daß auch er die Stellung eines *ἡγούμενος* früher inmitten der Leser eingenommen hat und auch in Bälde wieder einzunehmen gedenkt (v. 19)[91]). So haben die Leser die Mahnung zum Gehorsam v. 17 auch dem Vf gegenüber zu beherzigen, wenn er jetzt an sie schreibt. Bei dem engen Zusammenhang von v. 18 mit v. 17 kann man versucht sein, den Plur. *ἡμῶν* im Unterschied von dem Sing. v. 19 auf alle *ἡγούμενοι* (v. 17) zu beziehen, in deren Zahl sich der Vf einschließe. Allein, wenn der Sing. v. 19 den Vf von anderen unterscheiden sollte, so wäre dort ein *ἐγώ* oder *περὶ ἐμοῦ* kaum zu entbehren (cf S. 34 A 92), und wenn der Vf, um das Vertrauen zu begründen, das er mit der Aufforderung zur Fürbitte von der Gemeinde heischt, sich auf das gute Gewissen beruft, so kann er damit doch nur sein eigenes, nicht auch das ganz anderer, räumlich von ihm getrennter Personen meinen. Die auffallend umständliche Ausdrucksweise: wir glauben, daß wir ein gutes Gewissen haben, erklärt sich am einfachsten aus der Berücksichtigung von Äußerungen des Mißtrauens und Verdächtigungen, die ihm zu Ohren gekommen sind[92]). Mag er sich

---

[89]) Der Wunsch, ausgedrückt zu finden, worüber man Rechenschaft abzulegen habe, veranlaßte die Abschreiber teils *ὡς λογ. ἀποδ.* vor *ὑπὲρ τ. ψυχῶν ὑμ.* zu stellen (A vulg Orig.$^{int.}$), teils zu *ἀποδώσοντες* noch *περὶ ὑμῶν* hinzuzufügen (D d cop arm).

[90]) Unter Vernachlässigung des *α*-privativum übersetzen d cop, als ob *λυσιτελές* dastände.

[91]) Noch deutlicher wäre dieser Gedanke bei der LA *προσεύχεσθε καὶ περὶ ἡμῶν* (D Chrys.), welche d richtig wiedergibt: *et orate pro nobis.*

[92]) Das von *πειθόμεθα* „wir sind der Meinung" (cf AG 26, 26) abhängige *ὅτι* leitet einen Aussagesatz ein, welcher den Inhalt der Meinung des Vf darlegt. Der Anstoß an der Umständlichkeit des Ausdrucks hat dazu veranlaßt, in *ὅτι* einen Kausalsatz zu finden cf d, als ob es *πείθομεν*

auch noch so ernstlich prüfen, so gewinnt er doch immer wieder die Überzeugung, ein gutes Gewissen zu haben (cf 2 Kr 1, 12)[93]. Er hat das Bewußtsein, sich keine Vorwürfe machen zu müssen, weil es sein ernstes Anliegen und Streben ist, sich in allen Beziehungen, also auch in dem, was etwa das Mißtrauen der Leser hervorgerufen hat[94], einwandfrei zu verhalten und hinter dem vorbildlichen Wandel der dahingegangenen Vorsteher (v. 7) nicht zurückzubleiben. Zu der von den Lesern erbetenen Fürbitte ermahnt er in ihrem eigenen Interesse um so dringlicher (cf 2, 1), als er hofft, dadurch ihnen in Bälde zurückgegeben zu werden[95]. Der Ausdruck läßt erkennen, daß der Vf den Lesern zugehört, früher unter ihnen geweilt hat und jetzt wieder zu ihnen zurückkehren möchte, aber immer noch durch Verhältnisse, die seinem Willen entzogen sind, von ihnen ferngehalten wird. Welcher Art diese Verhältnisse sind, läßt sich hier seinen Worten nicht entnehmen. An Gefangenschaft (cf Philem 22) ist nicht zu denken, da der Vf über seine Person frei verfügt (v. 23).

Was der Vf für die Leser auf dem Herzen hat, faßt er zum Schluß des Briefes ähnlich wie Paulus 1 Th 5, 23; 2 Th 3, 16; Phl 4, 19 f. und Petrus 1 Pt 5, 10 in einen Gebetswunsch zusammen und übt so auch seinerseits die Fürbitte, die er v. 18 f. für sich in Anspruch genommen hat: [**13, 20 f.**] Der Gott aber des Friedens, der von den Toten heraufgeführt hat den großen Hirten der Schafe kraft Blutes eines ewigen Testamentes, unseren Herrn Jesus, der mache euch fertig in allem Guten, zu vollführen seinen Willen, indem er selbst in euch vollführt, was vor ihm wohlgefällig ist, durch Jesus Christus, ihm sei die Ehre in alle Ewigkeit! Amen. Alles, was der Vf v. 20 von Gott und

---

hieße: *suademus enim bonam conscientiam habentes.* Nach Hofm. soll sich *πείθεσθαι* auf das Vorhergehende beziehen: wir glauben, daß ihr für uns betet, weil wir ein gutes Gewissen haben. — Vielleicht hängt mit der erwähnten Schwierigkeit auch die Umwandlung von *πειθόμεθα* in *πεποίθαμεν* ($\aleph^c$ K Min Chrys. u. a.) zusammen.

[93]) Der seltene Ausdruck *καλὴ συνείδησις* (cf 2 Clem. 16, 4) statt des gewöhnlichen *ἀγαθή* (cf AG 23, 1 u. ö.) erklärt sich aus der Rücksicht auf das folgende *καλῶς ἀναστρέφεσθαι* (ähnlich 1 Pt 3, 16).

[94]) Betrachtet man *πᾶσιν* als Masc. wie v. 4, so bleibt unklar, warum das „bei allen" so stark betont wird, oder man muß Beziehungen eintragen, die dem Zusammenhang fremd sind, cf z. B. Chrys. XXXIV S. 379: *οὐκ ἐν ἐθνικοῖς μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐν ὑμῖν.*

[95]) An sich könnte *τάχιον* hier recht wohl bedeuten: bälder als es sonst geschehen würde, aber aus v. 23 ergibt sich, daß der Vf wünscht, nicht bloß relativ bälder, sondern recht bald zu den Lesern zu kommen. *τάχιον* hat also hier wie auch sonst häufig in der späteren Gräcität cf Jos. c. Ap. II 266 (37, 3); Test. Js. 6, 3 seine komparative Bedeutung eingebüßt; cf Blaß § 44, 3. — Zu *ἀποκαθιστ.* cf AG 1, 6 und besonders Pap. Oxyrh. I 38 12 f.: *ἐφ' οὗ καὶ ἀποκατεστάθη μοι ὁ υἱὸς Λεύιος.*

dessen Tun aussagt, soll verständlich machen, warum er das erhoffen kann, was er v. 21 für die Leser erbittet. Als Gott des Friedens (cf 1 Th 5, 23) ist Gott der Spender alles dessen, was der Gemeinde zu Heil und Frieden gereicht[96]). Als solcher hat er sich durch das bewiesen, was er an Jesus getan hat. Wenn der Vf diesen zunächst nach seinem Berufe *τὸν ποιμένα τὸν μέγαν* nennt und erst nachträglich durch die Apposition *τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν*[97]) zu verstehen gibt, daß er damit die geschichtliche Person Jesu meint, den die Gemeinde als ihren Herrn verehrt, so läßt er sogleich hervortreten, daß er nur insofern von einem Tun Gottes an Jesus sprechen will, als dieses der Gemeinde zugute kommt. Der große Hirte ist Jesus schon während seines irdischen Lebens gewesen (Mt 26, 31; Jo 10, 11—18) und nicht erst mit seiner Auferweckung von den Toten geworden; aber er hätte es ohne diese nicht auf die Dauer und also nicht in vollem Sinne sein können. Erst damit, daß ihn Gott aus dem Bereiche der Toten heraufführte in die Sphäre unvergänglichen Lebens[98]), ist er in die Lage versetzt worden, sich jederzeit der Seinen anzunehmen und für sie zu sorgen. So steht er als der große Hirte den Führern der Gemeinde gegenüber (cf 1 Pt 5, 2—4, auch 2, 25)[99]). Während diese dahinsterben (v. 7) oder durch räumliche Trennung und andere Hindernisse in ihrer Fürsorge für die Gemeinde gehemmt werden (v. 19. 23), kann er beständig seines Hirtenamtes walten. Zu einem ewig lebendigen und also für immer zur Ausübung seines Berufes befähigten Hirten der Gemeinde hat aber Gott Jesus gemacht in Kraft Blutes eines ewigen Testamentes. Der sprachliche Ausdruck erlaubt es nicht, als ob der Artikel *τόν* vor *ἐν* wiederholt wäre, *ἐν αἵματι κτλ.* als Attribut mit *τὸν ποιμένα τὸν μέγαν* zu verbinden. Zulässig wäre höchstens *ἐν αἵματι κτλ.* von dem Adjektiv *μέγαν* abhängen zu

[96]) Weder der Inhalt des Gebetswunsches v. 21, noch irgendwelche Äußerungen des Briefes (wie 12, 14; 13, 17 f.) rechtfertigen die Annahme, die Benennung Gottes als *θεὸς τῆς εἰρήνης* stehe wie Rm 15, 33; 16, 20; 2 Kr 13, 11 mit Rücksicht auf Zerwürfnisse im Leserkreis.

[97]) Die Beifügung *Χριστόν* zu *Ἰησοῦν* (D 044. 17 Min Verss.) ist Anpassung an den liturgischen Sprachgebrauch.

[98]) *Ἀνάγειν* (1 Sam 28, 8. 11) sc. *ἐξ ᾅδου* (Ps 30, 4) steht als Gegensatz zu *κατάγειν εἰς ᾅδου* (1 Sam 2, 6; Tob 13, 2; Sap 16, 13) vom Heraufführen eines Verstorbenen aus dem Totenreich, hier wie Rm 10, 7 von der Auferweckung Christi. Bei der LA *ὁ ἀναγ. ἐκ τῆς γῆς* (47 Chrys. Didym.) statt *ἐκ νεκρῶν* tritt an die Stelle der Auferweckung Jesu seine Erhöhung. Allein diese LA ist nur Eintragung einer Variante der LXX aus Jes 63, 11, wie umgekehrt der Text von Hb 13, 20 wieder auf die Gestalt von Jes 63, 11 in patrist. Citaten zurückgewirkt hat cf Cyr. Jer. catech. 14, 20; Rufin.symb. ap. 26.

[99]) In 20ᵃ klingt Jes 63, 11 an: *ποῦ ὁ ἀναβιβάσας ἐκ τῆς θαλάσσης τὸν ποιμένα τῶν προβάτων;* aber da der Vf sich nicht auf das AT bezieht, kann man in *ὁ ποιμὴν ὁ μέγας* schwerlich einen Gegensatz zu Moses, dem *ποιμήν* in Jes 63, 11, finden.

lassen. Aber so ergäbe sich der unzutreffende Gedanke, Jesus überrage nur darum andere Hirten der Gemeinde, weil sein Blut das eines ewigen Testamentes sei. Ohnehin würde man dann ἐν τῷ αἵματι erwarten. Die adverbielle Bestimmung läßt sich nur mit dem Partic. ὁ ἀναγαγών verknüpfen, wenn der Wortlaut und der Gedanke gleichermaßen zu ihrem Rechte kommen sollen [100]). Freilich kann die Meinung des Vf nicht sein, Jesus sei mit dem Blute einer ewigen διαθήκη aus den Toten heraufgeführt worden, wie der Hohepriester ἐν αἵματι das Allerheiligste betritt (9, 25) [1]). Abgesehen davon, daß ἀναγαγεῖν ἐκ νεκρῶν den Gedanken an die Erhöhung Christi nicht einschließt und etwas ganz anderes bedeutet als εἰσελθεῖν εἰς τὰ ἅγια, liegt der Nachdruck gar nicht auf ἐν αἵματι, sondern auf der Beifügung διαθήκης αἰωνίου. Daß eine Auferweckung aus Toten nicht stattfinden kann ohne vorausgegangenes Sterben ist ebenso selbstverständlich, wie daß eine testamentarische Stiftung in irgend einem Sinn und also auch die durch Jesus errichtete διαθήκη nicht ohne Tod zustande kommen kann (cf 9, 16—22). Nur darauf legt der Vf Gewicht, daß das Blut, ohne dessen Vergießung die διαθήκη nicht in Kraft tritt, Blut einer διαθήκη αἰώνιος ist. Der ewigen Dauer der von den Propheten geweissagten neuen Gottesstiftung (Jes 55, 3; 61, 8; Jes 32, 40; 50, 5; Ez 16, 59 ff; 37, 26) entspricht es, daß Gott Jesus zu einem unvergänglichen Leben auferweckt und dadurch befähigt hat, ohne Aufhören der große Hirte der Gemeinde zu sein und ihr alle die Lebensgüter zu vermitteln, welche ihr Gott in seiner διαθήκη zugedacht hat. Jesu Auferweckung ist also erfolgt auf Grund einer Lebenshingabe [2]), welche eine für alle Zeiten dauernde Neugestaltung des Verhältnisses zu Gott bewirken sollte. Von dem Gott nun, welcher dergestalt an Jesus gehandelt hat, erbittet der Vf, er möge die Leser in allem Guten [3]) vollenden (cf 1 Pt 5, 10; 2 Kr 13, 11), damit sie den Willen Gottes (10, 36) in ausharrendem Glauben, in unermüdeter Liebe und standhafter Hoffnung vollführen. Dies kommt aber nur dadurch bei den Lesern [4]) zustande, daß Gott selbst in ihnen wirkt, was vor ihm

---

[100]) Cf Hb 10, 10, Winer-Schmiedel § 20, 5b. Sollte ἐν αἵματι κτλ. Attribut zu τὸν ποιμένα sein, so wäre die Wiederholung des Artikels notwendig cf Hb 11, 12; Ap 8, 3; 9, 13.

[1]) Cf Bleek, Kurtz u. a.

[2]) Zu ἐν vom Grunde cf Blaß § 41, 1. ἐν αἵματι steht ähnlich wie 2 Sam 3, 27 und besonders Sach 9, 11 ἐν αἵματι διαθήκης σου. Daß die letztere Stelle dem Vf des Hb vorschwebt, ist möglich, aber jedenfalls nicht von Belang, denn gerade das in Hb 13, 20 betonte Moment (αἰωνίου) fehlt Sach 9, 11, und in der Fassung der LXX berührt sich der Gedanke der Stelle kaum mit dem Hb.

[3]) Die LA ἐν παντ. ἔργῳ ἀγ. (C K M P Min Chrys. u. a.) bzw. ἔργῳ καὶ λόγῳ ἀγ. (A) ist Erweiterung nach 2 Th 2, 17.

[4]) Die LA ἡμῖν (ℵ D K M 17 Min syr[1] Thdrt u. a.) ist itacistischer Fehler für ὑμῖν (A C P Min d vulg cop Chrys.).

wohlgefällig ist, indem er durch sein Handeln das ihre ermöglicht. Das vor *ποιῶν* wahrscheinlich in den Text einzufügende Pronomen *αὐτός*[5]) stellt Gottes Tun in Kontrast mit dem der Leser und hindert also nicht, *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* mit *ποιῶν* zu verbinden[6]). Gottes Wirken vollzieht sich durch Jesus Christus, dessen Erweckung aus Toten ja darauf abzielte, ihn dauernd zum Hirten und Herrn der Gemeinde zu machen. Der unmittelbare Anschluß des Relativsatzes an *Ἰησοῦ Χριστοῦ* kann dazu veranlassen, die Doxologie wie 2 Pt 3, 18; 2 Tm 4, 18; Ap 1, 6 auf Christus zu beziehen. Allein das handelnde Subjekt in v. 20 f. ist durchweg Gott. Christus nimmt ihm gegenüber nur die Stelle eines Vermittlers der göttlichen Heilsgüter ein. So erwartet man eine Lobpreisung Gottes. Als Verbum stellt Euthym. *ἐστίν* (1 Pt 4, 10) und *εἴη* zur Wahl, doch findet die vorhergehende Bitte einen passenderen Abschluß, wenn der Vf in der Erwartung ihrer gewissen Erhörung die Leser auffordert, in alle Ewigkeit[7]) den Gott zu preisen, der so Großes an ihnen getan hat und noch tun will.

In noch loserem Verhältnis zum Ganzen des Briefes als 13, 1 ff. steht **der Epilog 13, 22—25.** Ähnlich wie Rm 16, 17 ff.; 1 Kr 16, 15 f. bringt er eine nachträgliche Ermahnung, aber eine solche rein persönlicher Art, weshalb der Vf sich hier wie v. 19 durchweg der ersten Person Sing. bedient. Die Bedenken, welche gegen die ursprüngliche Zugehörigkeit von 13, 22—25 zum Brief erhoben worden sind[8]), beruhen teils auf Verkennung des wirklichen Briefcharakters des Hb, teils haben sie nur Gewicht, wenn man voraussetzt, der Abschnitt wolle für paulinisch gelten.

Durch das Nachwort will der Vf vor allem seinem Brief eine freundliche Aufnahme erbitten: [13, 22] Ich ermahne euch aber, Brüder, lasset euch das Wort der Ermahnung gefallen; ich habe euch ja kurz geschrieben. Der Absicht des Vf, sich das Vertrauen der Leser zu sichern, entspricht es, daß er

[5]) Vor *ποιῶν* schalten ℵ A C 17. 285 cop (Greg. Nyss.) *αὐτῷ* ein, aber dieser Dativ gibt schlechterdings keinen Sinn und ist vielleicht durch Textverderbnis aus einem ursprünglichen *αὐτός* (71 d) entstanden cf Westcott-Hort Appendix S. 132.

[6]) Die Einbeziehung von *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* in den folgenden Relativsatz (Hofm., Seeberg) ergibt zwar einen ansprechenden Gedanken cf v. 15, ist aber grammatisch zu hart. Die Parallelen Rm 16, 27; Mart. Polyk. 20, 2 sind nach Text und Auslegung unsicher.

[7]) Die Tilgung von *τῶν αἰώνων* (D 044 Min) ist unberechtigt cf oben S. 22 A 49.

[8]) Overbeck S. 14—17 meint, der Schlußabschnitt v. 22—25 sei bei der Kanonisation dem fertigen Briefe beigefügt worden, um diesen als ein Werk des Pl erscheinen zu lassen. Wrede S. 39—64 nimmt an, der Vf selbst habe durch Reminiszenzen an paulinische Briefe seine Abhandlung nachträglich zu einem Paulusbrief stempeln wollen. Seeberg S. 4. 148. 150. 155 läßt v. 22—25 einem Privatbrief desselben Vf entnommen sein. Über den literarischen Charakter des Hb cf die Einleitung.

zum Schluß nochmals die Anrede *ἀδελφοί* wiederholt (cf 3, 1. 12; 10, 19). Wenn er seinen Brief einen *λόγος τῆς παρακλήσεως* (cf AG 13. 15) nennt, was im vorliegenden Zusammenhang nicht mit der vulg durch *verbum solatii* übersetzt werden darf, so bezeichnet er selbst die Absicht, zu ermahnen und aufzuwecken, als die eigentliche Tendenz seines Schreibens. Daher muß er aber auch die Leser bitten, sich den Zuspruch gefallen zu lassen [9]), und er kann um so eher erwarten, daß sie seinem Wunsch willfahren, als er sich ja [10]) im Vergleich mit der Wichtigkeit des Gegenstandes und der Schwierigkeit seiner Behandlung recht kurz gefaßt hat (cf 5, 11) [11]).

Der Gedanke an die Aufnahme, welche sein Brief bei den Lesern finden wird, führt den Vf auf seine eigene, für die nächste Zeit in Aussicht genommene Ankunft bei ihnen: [13, 23] Ihr wisset, daß unser Bruder Timotheus abgereist ist. Sobald er kommt, will ich euch mit ihm sehen. Nirgends im NT ist von einem anderen Christen des Namens Timotheus die Rede als von dem jugendlichen Gefährten des Paulus AG 16, 1, und da Timotheus Hb 13, 23 ohne jede weitere Charakteristik nur durch *ὁ ἀδελφὸς ἡμῶν* als Glaubensgenosse des Vf und der Leser eingeführt wird [12]), spricht alles dafür, daß auch hier dieselbe Persönlichkeit gemeint ist. Zweifelhaft kann sein, ob *γινώσκετε* als Imper. oder als Indik. (cf Phl 2, 22) gedacht ist. Im ersteren Falle ist es des Vf's Absicht, den Lesern etwas über Tim. mitzuteilen, das sie noch nicht wissen. Ein Zusammenhang mit v. 22 besteht dann nicht, und man muß fragen, warum der Vf so sehr mit seinen Nachrichten kargt, während er doch weiß, daß die Leser an den Erlebnissen des Tim. regen Anteil nehmen. Anders, wenn *γινώσκετε* als Indik. gemeint ist. Dann erinnert der Vf in 23^a bloß an eine den Lesern bekannte Tatsache, weil diese zu seinem eigenen Kommen zu ihnen, über das er sich jetzt aus-

---

[9]) Zu *ἀνεχ.* mit Gen. der Sache cf 2 Tm 4, 3; Philo quod omn. prob. lib. (6). Die LA *ἀνέχεσθαι* (D 044. 17 Min vulg) ist bloß unrichtige Schreibung von *ἀνέχεσθε* cf Blaß § 3, 7.

[10]) Wie 4, 2 ist *καὶ γάρ* gleich *etenim* (vulg).

[11]) Zu dem adverbiellen *διὰ βραχέων* cf Ps.-Aristeas 128; Jos. bell. IV 388 (5, 4), andere Belege bei Wettstein; cf auch oben S. 388 A 2. Die Angabe des Vf steht nicht in einem Mißverhältnis zur Länge des Briefes, wenn auch das *δι' ὀλίγων* 1 Pt 5, 12 bei einem Schreiben, das etwa nur ein Drittel des Hb ausmacht, noch verständlicher ist. Der Vf des sogenannten Barnabasbriefes erklärt 1, 5 *κατὰ μικρόν* schreiben zu wollen und läßt den Umfang seines Briefes doch auf das Doppelte des Hb anschwellen. — Zu *ἐπιστέλλειν* cf AG 15, 20; 21, 25, auch Exposit. 1909 I S. 379.

[12]) Die Weglassung von *ἡμῶν* nach *τὸν ἀδελφόν* (ℵ K P Min Chrys. u. a.) ist ungenügend bezeugt. — Auch bei Paulus heißt Tim. (freilich mit Voranstellung des Nomen propr.) wiederholt *Τιμόθεος ὁ ἀδελφός* (2 Kr 1, 1; Kl 1, 1; Philem 1) bzw. *ὁ ἀδ. ἡμῶν* (1 Th 3, 2).

sprechen will, in engster Beziehung steht. Aber was ist diese Tatsache? Den griechischen Auslegern, welche in dem Hb ein Schreiben des Paulus aus Rom erblickten, lag die Annahme am nächsten, Tim. sei in die Gefangenschaft des Paulus verwickelt worden, und der Apostel mache nunmehr den Lesern die freudige Eröffnung, Tim. sei wieder aus der Haft entlassen worden [13]). Man kann sich die Situation wesentlich ebenso vorstellen, auch wenn man für Paulus eine andere Persönlichkeit als Verfasser des Briefes einsetzt. In beiden Fällen muß man aber recht komplizierte Verhältnisse annehmen, um die Aussage von v. 23 erklären zu können. Tim. wäre irgendwo aus der Haft entlassen worden, befände sich jetzt an einem anderen Ort als der Vf, hätte aber die Absicht, diesen aufzusuchen und sich mit ihm zu den Lesern zu begeben. Man fragt wieder, warum der Vf die Situation nicht deutlicher gekennzeichnet hat. Um so mehr Beachtung verdient, daß schon die griechischen Exegeten eine zweite Auslegung zur Wahl stellen, nach welcher *ἀπολελυμένον* durch „abgereist" zu übersetzen ist [14]). Diese Übertragung, deren philologisches Recht keinem Zweifel unterliegt [15]), macht die ganze Aussage erst wirklich durchsichtig. In Übereinstimmung mit den Lesern wünscht der Vf, daß er möglichst bald zu ihnen zurückkehren könne [16]). Die Ausführung seines Planes hängt aber davon ab, ob Tim., über dessen Abwesenheit die Leser unterrichtet sind, sich in Bälde bei ihm einstellt. Daher erinnert der Vf die Leser an dessen Abreise und knüpft daran

---

[13]) Aus der allgemeinen Bedeutung „entlassen" geht *ἀπολύειν* häufig in die spezielle über „aus der Haft freigeben" cf Lc 23, 16 ff.; AG 3, 13; 4, 21; 16, 35 f.; 26, 32.

[14]) Chrys. XXXIV S. 380: „*Ἀπολελυμένον*", *φησί. πόθεν; οἶμαι αὐτὸν εἰς δεσμωτήριον ἐμβεβλῆσθαι ἤ, εἰ μὴ τοῦτο, ἀπὸ Ἀθηνῶν ἀπολελυμένον· καὶ γὰρ καὶ τοῦτο ἐν ταῖς Πράξεσιν κεῖται.* Die letzte Bemerkung ist rätselhaft. Vielleicht denkt Chrys. an AG 17, 16 oder 1 Th 3, 1 f. Dann muß er aber den Hb in eine ganz andere Periode des Lebens Pauli verlegen. In der Tat findet sich in Min 66 die Unterschrift: *ἐγράφη ἀπὸ Ἀθηνῶν.* Bei Oekum. und beinahe wörtlich ebenso bei Theophyl. und Euthym. begegnet die Erklärung des Chrys. in folgender Gestalt: *ἦ ἐν φυλακῇ ἦν ἢ ἐξ Ἀθηνῶν ἀπελύετο· ἐκεῖ γὰρ ἦν.* Auf dieselbe Vorstellung führt die Erklärung des Thdrt: *ἔδειξεν ὡς δι' αὐτοῦ πέπομφε τὴν ἐπιστολήν*, nur daß hier der Ausgangspunkt der Reise ungenannt bleibt und Tim. wie in der Unterschrift einiger Codd. und Verss. als Überbringer des Briefes betrachtet wird. Das Perf. *ἀπολελυμένον* setzt dann nach Art des Briefstils voraus, die noch bevorstehende Abreise des Tim. gehöre in dem Augenblick, wenn der Brief in die Hände der Empfänger gelangt, bereits der Vergangenheit an. Freilich ist der Gedanke, daß Tim. den Brief zu überbringen habe, ganz unhaltbar, wenn doch der Vf den Tim. in kurzem bei sich erwartet, um gemeinsam mit ihm die Leser aufzusuchen.

[15]) Das Med. *ἀπολύεσθαι* = „weggehen, sich entfernen" begegnet z. B. AG 28, 25; Ex 33, 11; Ps.-Aristeas 304, häufig bei Polyb. II 34, 12; VII 17, 2 u. ö.

[16]) Zu *ὁρᾶν* von persönlicher Begegnung cf Rm 1, 11; 1 Th 3, 6; 3 Jo 14.

das Versprechen, sobald Tim sich einfinde, mit diesem zu ihnen zu kommen. Während er v. 19 nur angedeutet hatte, er sei durch Verhältnisse, die nicht von seinem Willen abhangen, gehindert, seine Reise sofort auszuführen, gibt er hier Aufschluß über den Grund der Verhinderung. Er muß seinen Weggang bis zur Ankunft des Tim. aufschieben. Bei dieser Auslegung ist vorausgesetzt, daß *ἐὰν τάχιον ἔρχηται* nicht bedeutet: wenn er in Bälde oder bälder kommt, sondern zu übersetzen ist: sobald er kommt. In diesem Sinn begegnet *ἐὰν τάχιον* öfters, zumal bei Schriftstellern, die wie der Vf des Hb sich einer sorgfältigen Ausdrucksweise bedienen [17]). Bei der gewöhnlichen Auffassung bleibt es immer rätselhaft, warum der Vf den Zeitpunkt seiner Rückkehr so sehr von der Ankunft des Tim. abhängig macht, wenn er doch entschlossen ist, gegebenenfalls allein zu den Lesern zu kommen, und das vorangestellte *μεθ' οὗ* muß immer befremden, wenn nachträglich die Gemeinsamkeit der Reise doch wieder in Frage gestellt wird. Dagegen wird alles klar, wenn der Vf den Lesern verspricht, den längst gefaßten Plan sofort verwirklichen zu wollen, sobald nur Tim., dessen Rückkehr er durchaus abwarten muß, wieder zu ihm gelangt ist [18]).

Wie üblich folgen noch die Grüße an die Adressaten: [13, 24] Grüßet alle eure Vorsteher und alle Heiligen. Es grüßen euch die von Italien. Der Gruß, den der Vf den Lesern entbietet, ist an die Gemeinde als ein Ganzes gerichtet zu denken. Sie wird aufgefordert, ihn im Namen des Vf allen ihren Leitern und allen Christen zu übermitteln. Die an sich etwas auffallende Wendung *ἀσπάσασθε κτλ.* ist wesentlich gleich gemeint, wie wenn Paulus eine Gemeinde auffordert, einzelne ihrer Glieder zu grüßen (Rm 16, 3 ff.). Die Gemeinde muß im Grunde sich selbst den Gruß bestellen, indem sie alle ihre Angehörigen grüßt. Der Vf bedient sich augenscheinlich einer geläufigen Redeform und legt nur Gewicht darauf, daß alle, gleichviel ob sie ihm persönlich näher oder ferner stehen, sich in den Gruß eingeschlossen wissen. Die Ausdrucksweise gibt also nicht im geringsten Anlaß zu der Vermutung, die Leser bildeten nur eine Gruppe innerhalb eines größeren Kreises, dem sie die Grüße des Vf ausrichten sollten [19]). In diesem Falle würden die Briefempfänger selbst ja gar nicht gegrüßt. Wie wenig man zu einer solchen Annahme

[17]) Cf Plato Alcib. I 105 A; Protag. 325 C; Epist. 324 B.

[18]) Bei der hier gegebenen Auslegung fallen alle Ausstellungen hin, welche Wrede am Inhalt von v. 23 im Verhältnis zu v. 19 gemacht hat. Wie Seeberg, trotzdem er die singuläre LA von ℵ *ἐὰν ἔρχησθε* ablehnt, aus v. 23 die Erwartung herauslesen kann, die Empfänger des angeblichen Privatschreibens würden sich mit Tim. zu dem Vf begeben, ist mir unverständlich.

[19]) Cf Kurtz, Westcott, Zahn Einl. II[3] S. 151.

genötigt ist, zeigen Parallelen wie 1 Th 5, 26; Phl 4, 21. Der besondere Gruß an alle Führer hebt diese aus dem Ganzen der Gemeinde heraus und will augenscheinlich ihre Autorität festigen (cf v. 17). Ähnlich wie Paulus seinen eigenen Grüßen solche von anwesenden Freunden oder von ganzen Gemeinden hinzufügt (Rm 16, 16. 21 f.), entbietet auch der Vf einen Gruß derer von Italien. In Wendungen wie *οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας* wird durch *ἀπό* jeweilen der Ort oder die Landschaft eingeführt, welche als Heimat oder Aufenthaltsort der betreffenden Personen gilt. In der älteren Gräcität wird die Vorstellung der Herkunft entweder im Sinn der durch Geburt oder längeren Aufenthalt erworbenen Heimatberechtigung oder der räumlichen Herbewegung von einem Ort bei *ἀπό* durchweg festgehalten. Im späteren Griechisch kann dagegen *ἀπό* die bloße Ansässigkeit an einem Ort ausdrücken, ohne daß das Moment der Herkunft irgendwie hereinspielt [20]). *οἱ ἀπό* dient dann zur Umschreibung eines Nomen gentilicium oder eines ähnlichen Ausdrucks wie die Bewohner der Stadt usw. Hiernach heißt *οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας* einfach die Italiener, und es besteht kein Zweifel, daß die Grußbesteller nicht bloß außerhalb Italiens, sondern auch in Italien so bezeichnet werden können, zumal wenn der so schreibende Vf des Briefes sich selbst nicht zu den Italienern rechnet [21]). Analog heißt es nicht bloß in dem gefälschten Brief des Ignatius ad Her. 8: *ἀσπάζονταί σε ... πάντες οἱ ἀπὸ Φιλίππων, ὅθεν καὶ ἐπέστειλά σοι,* vielmehr lesen wir auch in

---

[20]) Die Herkunft auf Grund angestammter oder doch länger dauernder Ansässigkeit bezeichnet *ἀπό* in Wendungen wie *ὁ ἀπὸ Ναζαρέτ* Jo 1, 45; AG 10, 38; Mt 21, 11 (ähnlich Jo 21, 2; 12, 21); *οἱ ἀπὸ Κιλικίας καὶ Ἀσίας* AG 6, 9; *οἱ ἀπὸ τῆς Ἀσίας Ἰουδαῖοι* AG 21, 27; 24, 19 u. a. Bei einem folgenden Verbum der Bewegung kann die Verwendung von *ἀπό* auf eine Art von Attraktion (cf Blaß § 76, 4) zurückgeführt werden: *οἱ ἀδελφοὶ οἱ ἀπὸ Ἰόππης συνῆλθον αὐτῷ* AG 10, 23; *ὡς δὲ ἔγνωσαν οἱ ἀπὸ τῆς Θεσσαλονίκης Ἰουδαῖοι ..., ἦλθον κἀκεῖ* AG 17, 13 (dagegen *ἐν Θεσσαλονίκῃ* v. 11); cf auch Jos. ant. XIV 110 (7, 2). Bloß vom Wohnort steht *ἀπό* in Fällen wie *οἱ ἀπὸ Γάζης* 1 Mkk 11, 61 f.; *οἱ ἀπὸ Ἱεροσολύμων πρεσβύτεροι* 2 Mkk 14, 37; *οἱ ἀπὸ τῆς πόλεως* 1 Mkk 11, 49; *οἱ ἀπὸ τῶν πόλεων* 1 Mkk 11, 2; *οἱ ἀπὸ τῶν τόπων ἐκείνων* 1 Mkk 11, 14, jeweilen gleich „die Bewohner". Sehr lehrreiche Beispiele dieser Art aus den Papyri gibt Kuhring, De praep. graec. usu § 7 S. 18 f. Zum Schluß bemerkt er: *exemplorum nubem excitare non opus est.* (Verwandt ist der Gebrauch von *ἀπό* zur Bezeichnung der Zugehörigkeit: *οἱ ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας* die Gemeindeglieder AG 12, 1; *οἱ ἀπὸ τῆς αἱρέσεως τῶν Φαρισαίων* die Angehörigen der Pharisäerpartei AG 15, 5; *οἱ ἀπὸ τῶν ἐθνῶν ἐπιστρεφόμενοι* die sich bekehrenden Heiden AG 15, 19 u. a.) Steht die Ortsbezeichnung bei einem Substantiv wie AG 21, 27; 2 Mkk 14, 37, so vertritt sie die Stelle eines Adjektivs cf *οἱ ἀπὸ τῆς Ἀλεξανδρείας βασιλεῖς* Polyb. V 86, 10; *οἱ ἀπὸ τῆς Ἑλλάδος δημαγωγοί* Luc. enc. Dem. 33.

[21]) In diesem Fall ist *οἱ ἀπό* gleichbedeutend mit *οἱ ἐν* 1 Pt 5, 13. Cf für das synonyme *ἐκ* Polyb. VI 21, 4: *οἱ τὰς ὑπάτους ἀρχὰς ἔχοντες παραγγέλλουσι τοῖς ἄρχουσι τοῖς ἀπὸ τῶν συμμαχίδων πόλεων τῶν ἐκ τῆς Ἰταλίας.*

einer 49 p. C. aus Oxyrhynchus abgeschickten Bittschrift: *Γναίωι Οὐεργελίωι . . . παρὰ Τρύφωνος Διονυσίου τῶν ἀπ' Ὀξυρύγχων πόλεως* (Pap. Oxyrh. I 38). Sprachliche Gründe können nicht entscheiden, ob die Grüßenden außerhalb Italiens oder in Italien zu suchen sind. Nur sachliche Erwägungen sind dafür maßgebend. An sich wäre gewiß die Annahme möglich, mit *οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας* seien italienische Christen gemeint, welche etwa durch die neronische Verfolgung oder durch andere Gründe veranlaßt worden waren, ihre Heimat zu verlassen, und sich jetzt an dem gleichen Ort wie der Vf außerhalb Italiens befanden, wenngleich die Existenz einer derartigen Kolonie italienischer Christen im Ausland immer einigermaßen befremdet. Daß außer dem Vf nur die Italiener grüßen, fände seine Erklärung in der Bestimmung des Briefes nach Italien. Allein sehr ungern würde man einen Gruß von den übrigen ortsanwesenden Christen vermissen[22]), zumal der Vf selbst nachdrücklich alle Leser und deren Vorsteher mit einem Gruße bedenkt. Im Gegensatz hierzu haben schon griechische Ausleger wie Chrys. (praef. in Rom.), Thdrt und Euthym die Grüßenden in Italien gesucht. Auf derselben Auffassung von v. 24 beruhen augenscheinlich die in manchen Textzeugen überlieferten Unterschriften, welche den Brief aus Rom oder Italien abgesandt sein lassen[23]). Zugunsten dieses Verständnisses spricht, daß man am ehesten einen Gruß von den Christen der Gegend erwartet, in welcher der Brief geschrieben ist. Das Fehlen von *ἀδελφοί* befremdet kaum. Daß nicht alle Italiener, sondern nur die Christen dieses Landes grüßen lassen, versteht sich von selbst[24]). Den Gruß der italischen Christen kann der Vf von Rom aus übermitteln, wo man sicher mit allen Gemeinden Italiens im Verkehr stand, oder auch aus einer Hafenstadt Italiens, dann freilich ohne direkten Auftrag der Gemeinden, nur im Bewußtsein, in ihrem Sinn zu handeln.

Mit dem bei Paulus (cf besonders Tt 3, 15) üblichen, aber auch sonst (Ap 22, 21) begegnenden Segenswunsch schließt der Vf den Brief ab: [13, 25] Die Gnade sei mit euch allen! Amen[25]). Den wankend und zaghaft gewordenen Lesern konnte der Vf nichts Nötigeres wünschen und erbitten, als daß die Gnade Gottes, von der einzelne abzukommen in Gefahr standen (cf 12, 15), sie alle behüte, festige und vollende (cf 13, 9).

---

[22]) Cf Rm 16, 16 mit v. 21—23; 1 Kr 16, 19f.; 2 Kr 13, 12; Phl 4, 21 f.

[23]) Cf *ἀπὸ Ῥώμης* A, *ἀπὸ Ἰταλίας* ℵ K P Min cop syr[1].

[24]) Als Analogien cf Rm 15, 26; 2 Kr 9, 2. 4; 2 Tm 1, 15 sowie die Aufschriften der paulinischen Briefe *πρὸς Ῥωμαίους* etc.

[25]) Die Echtheit des bei ℵ 17 vulg fuld fehlenden *ἀμήν* ist zweifelhaft.

Exkurs (cf oben S. 214).

Zu den Schwierigkeiten, welche die typologische Verwertung des AT im Hb dem Ausleger bereitet, gehört insbesondere die Schilderung des Werkes Christi nach der Analogie der hohepriesterlichen Opferhandlung am Versöhnungstage. Die Exegeten gehen in der Darstellung und dem Verständnis der betreffenden Partien des Briefes sehr auseinander. Während die einen [1]), gestützt auf Aussagen wie 9, 26. 28; 10, 10. 12. 14, das Selbstopfer Christi ausschließlich im Tode des Herrn finden, betrachten andere das Sterben Jesu nur als die Vorbedingung für seine Selbstdargabe an Gott im Himmel [2]) oder stellen doch die Hingabe des Erhöhten ziemlich selbständig neben die Selbstaufopferung des Herrn im Tode [3]). Es mag darum nicht überflüssig sein, die Anschauung des Vf hier noch genauer zu präcisieren, als das bei der Erklärung der betreffenden Stellen geschehen konnte.

I. Auszugehen ist vom Ritus des Versöhnungstages. Nach Lev 16 vollzog sich die Opferhandlung in der Weise, daß der Hohepriester die beiden Sündopfer jeweilen zuerst schlachtete (v. 11. 15), dann ihr Blut im Allerheiligsten vor die כַּפֹּרֶת sprengte (v. 12. 15) und endlich die Fettstücke auf dem Brandopferaltar darbrachte (v. 25). Das Opfer Christi bildet nach der Darstellung des Vf jedenfalls insofern eine Parallele hierzu, als Christus auf Erden sein Blut im Tod dahingegeben hat und sodann als Hoherpriester im Himmel vor Gott erschienen ist. Fraglich ist dagegen, mit welchem Akte der Sühnopferhandlung der Vf Christi *προσφέρειν ἑαυτόν* in Parallele stellt. Die Darbringung der Fettstücke auf dem Brandopferaltar, an welche einzelne Ausleger denken, ist sicher auszuscheiden. Sie wird im Hb niemals erwähnt, und da bei ihr nur bestimmte Stücke des Opfertieres zur Verwendung kamen

[1]) So nach dem Vorgang des Thdrt z. B. de Wette, Lünemann, Tholuck, Westcott, Schlatter.
[2]) So z. B. Schlichting, Grotius, Bleek, Kurtz, Milligan.
[3]) So mit verschiedener Nuancierung Theophyl., Euthym., Hofm., Del., Riehm, Kähler, Zahn.

und sie erst nach der im Allerheiligsten vollzogenen Blutsprengung erfolgte, fügt sie sich der Typologie des Hb überhaupt nicht ein. Anders verhält es sich mit der Schlachtung der Opfertiere. Die Meinung, diese habe gar nicht zur eigentlichen Opferhandlung gehört, beruht auf Irrtum. Nach dem Gesetz (Lev 1, 5. 11; 3, 13) hatte bei Privatopfern allerdings der Darbringer die Schlachtung des Tieres zu vollziehen, und erst die weiteren Manipulationen blieben den Priestern vorbehalten. Noch M. Sebachim III 1 und, wie es scheint, auch Jos. ant. III 226 (9, 1) setzen diese Ordnung der Dinge voraus. Zwar ersetzt die LXX an den erwähnten Stellen den Sing. שחט durch den Plur. *σφάξουσιν*, was die Vermutung nahelegen kann, sie betrachte die Priester als das Subjekt der Handlung cf Lev 1, 5. 11; 3, 13. Aber diese Auffassung ist unwahrscheinlich (Lev 4, 24. 29. 33; 14, 4).[4]) Nur Philo V spec. leg. I 199 (vict. 5) schreibt die Schlachtung des Opfertiers ausdrücklich dem Priester zu. Doch bleibt vollkommen zweifelhaft, ob er dabei den zu seiner Zeit üblichen Ritus vor Augen hat oder sich nur durch sein vielleicht unrichtiges Verständnis der LXX leiten läßt. Wie immer es sich damit verhalten mag, läßt sich die Schlachtung unter keinen Umständen von der Opferhandlung ablösen, denn 1) fand die Schlachtung bereits in dem geweihten Bezirk des Vorhofs statt, 2) gingen ihr die Präsentation und die Handauflegung voraus und 3) mußte bei der Schlachtung bereits angegeben werden, zu welchem Opfer das Tier dienen sollte. Bei Gemeindeopfern mußte überdies die Schlachtung durch einen Priester, bei dem Opfer des Versöhnungstages sogar durch den Hohenpriester vollzogen werden. Daß der Vf des Hb bei seiner oben S. 258 A 6 skizzierten Schätzung des Bluts die Schlachtung mit zu dem eigentlichen Opferakt rechnen muß, steht außer Frage. Je mehr er in der *αἱματεκχυσία* die entscheidende Bedingung für die Erlangung der Sündenvergebung erblickt, um so eher kann er in ihr das Zentrum der Opferhandlung finden. So erklärt es sich, daß er öfters das hohepriesterliche Werk Christi mit dem Tode vollzogen, die Sünde durch das Sterben des Herrn bereits annulliert sieht. Der atl Typus bot ihm jedoch noch ein weiteres Moment zur Charakterisierung der hohepriesterlichen Tat Jesu dar. Das Blut der Sühnopfer des Versöhnungstages wurde erst dadurch wirksam, daß es im Allerheiligsten in die unmittelbare Nähe Gottes gebracht wurde. Mit feinem Takt vermeidet es der Vf des Hb, diesen Zug ohne weiteres auf das Gegenbild zu übertragen. Wendungen wie die, welche er von dem atl Hohenpriester gebraucht, er sei *οὐ χωρὶς αἵματος* (9, 7) oder *ἐν αἵματι* (9, 25) in das Allerheiligste gegangen, begegnen in der Schilderung

[4]) Cf Frankel, Über den Einfluß der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik 1851, S. 134.

des Werkes Christi nirgends. Der Tod ist nur das Mittel, das dem Herrn den Eingang in den Himmel ermöglicht: Christus ist *διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος* dorthin gelangt (9, 12). Dennoch fehlt bei dem hohepriesterlichen Handeln Christi auch die Parallele zu dem zweiten Moment nicht. Hat Christus im Himmel auch nicht sein Blut vor Gott gebracht, so doch sich selbst und zwar eben als den, der den Tod erlitten hat, aber durch den ewigen Geist (9, 14) am Leben erhalten bzw. zu neuem Leben erweckt worden ist. Christi Selbsthingabe an Gott im Himmel ist nicht ein zweites, zu dem auf Erden hinzukommendes Opfer. Sie ist nur die Zueignung der Todesleistung an Gott, die Geltendmachung seiner im Sterben betätigten Selbsthingabe vor Gott zugunsten der Gemeinde.

II. Allerdings will es nicht recht gelingen, das Verhältnis der beiden Akte der Selbsthingabe Christi in völlig befriedigender Weise zu verdeutlichen. Wenn z. B. Riehm S. 547 erklärt, die Ordnung Gottes fordere, daß auf die freiwillige Übernahme der Sündenfolgen und -strafen noch eine ewige Hingabe an Gott folge, so werden die beiden Akte der Selbsthingabe Christi so sehr voneinander geschieden, daß von einer einmaligen und einheitlichen *προσφορά* kaum noch die Rede sein kann. In § 61 erklärt Riehm die an diesem Punkte nicht zu beseitigende Spannung aus einer doppelten Betrachtungsweise des himmlischen Allerheiligsten, einer idealen und einer lokalen. Vom Standpunkt des allgegenwärtigen Gottes erscheine die Selbstdarbringung Christi im Sterben vollendet und auch von Gott bereits angenommen; dagegen vom Standpunkt der Kreatur, die sich Gott nur an einem bestimmten Ort gegenwärtig und nahbar denken könne, stelle sich die Selbstdarbringung Christi am Kreuz noch nicht als vollendet dar, sondern bedürfe noch der Ergänzung durch die zeitlich darauf folgende Selbstdargabe des Erhöhten im Himmel. Ob man damit nicht etwas Fremdartiges in den Hb einträgt, mag dahingestellt bleiben. Einfacher ist jedenfalls eine andere Erklärung. Die Spannung zwischen der Selbsthingabe des Gekreuzigten und der des Erhöhten rührt daher, daß der Vf das eine Mal von dem geschichtlichen Ereignis des Todes Jesu, das andere Mal von der typischen Opferhandlung des atl Hohenpriesters ausgeht. Hier wie dort hat er es mit festen Größen zu tun, die er in Einklang bringen muß, und nicht immer läßt sich das ntl Gegenbild ohne Zwang in den Formen des atl Typus darstellen. Wie schwer bisweilen eine einheitliche Durchführung des Gedankens gelingt, zeigt sich am anschaulichsten darin, daß das Todesleiden Christi bald mit der Darbringung der Sündopfer (9, 26. 28), bald mit der Verbrennung ihrer Kadaver (13, 11 f.) in Parallele gestellt wird.

III. Die Genesis der Vorstellung des Vf läßt sich mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit rekonstruieren. Durch die Stiftungsworte

des Abendmahls (Mt 26, 26—28) hatte Jesus selbst sein Sterben unter den Gesichtspunkt des Opfers gestellt. In seiner Gemeinde mußte diese Betrachtungsweise sich um so sicherer einbürgern, als es ihr feststand, daß sie die Vergebung der Sünden dem Tode des Herrn verdanke (1 Kr 15, 3), und es geborenen Juden überhaupt nahe lag, die von dem Herrn in seinem Sterben bewiesene rückhaltlose Hingabe an Gott durch das Bild des Opfers zu veranschaulichen cf Eph 5, 2. Die Vorstellung des Opfertodes Christi war dem Vf des Hb bereits gegeben. Wollte er das Werk Christi durch das Sündopfer des Versöhnungstages illustrieren, so konnte er sich nicht mehr besinnen, mit welchem Teil der Opferhandlung er das Sterben Christi in Parallele setzen wolle. Jesu Selbsthingabe in den Tod entsprach der Schlachtung des Opfertieres. Allein das Ritual des Versöhnungstages bot ihm die Möglichkeit, noch eine andere Seite am Werk des Herrn zur Darstellung zu bringen. Das Blut des Sündopfers erschloß dem Hohenpriester den Eingang in das Allerheiligste; erst mit der dort vollzogenen Blutsprengung kam die Sühnehandlung zu ihrem Abschluß. Hieran knüpft der Vf an, um den Zusammenhang zwischen Tod und Himmelfahrt Christi zu verdeutlichen. Dadurch daß Christus im Sterben sein Leben an Gott hingab, erwarb er sich die Möglichkeit, vor Gott als Hoherpriester für die Gemeinde einzutreten. So steht er nun vor Gott als der ewig Lebendige, allezeit befähigt, den Erwerb seines Sterbens zugunsten der Gemeinde nutzbar zu machen. Der Weg in das Allerheiligste des Himmels ist nunmehr erschlossen, weil Christus als der priesterliche Vertreter der Gemeinde sich dort in der unmittelbaren Gegenwart Gottes befindet (8, 1 f.; 9, 11 f. 24). Zwischen dem Handeln des Hohenpriesters und dem Werk Christi besteht demnach allerdings eine Übereinstimmung, aber nicht in jeder Beziehung. Wie der Hohepriester im Vorhof die Schlachtung des Sündopfers vollzog und durch das Blut des Tieres sich den Eingang in das Allerheiligste ermöglichte, so hat Christus durch die auf Erden vollzogene Selbsthingabe in den Tod den Eintritt in den Himmel erlangt. Während aber der Hohepriester mit der Schlachtung des Tieres den Opferakt nur begann und diesen erst mit der Darbringung des Blutes im Allerheiligsten zur Vollendung brachte, hat Christus in seinem Sterben das abschließende Opfer vollzogen, so daß es nun keiner weiteren Darbringung von seiner Seite mehr bedarf. Wenn er als der Erhöhte vor Gott erscheint, bringt er damit nur sein vollbrachtes Opfer zu dauernder Wirkung.

G. Pätz'sche Buchdr. Lippert & Co. G. m. b. H., Naumburg a. d. S.